

PROCES

Elemente de teologie



EDITURA  HERALD

**Descrierea CIP
a Bibliotecii Naționale a României**

**PROCLOS/
ELEMENTE DE TEOLOGIE/**

Proclos

trad.: Alexandru Anghel;

ed.: Aurelian Scrima;

București: Herald, 2007

Index; Bibliogr.;

ISBN (10) 973-7970-87-X;

ISBN (13) 978-973-7970-87-9

I. Anghel, Alexandru (trad.)

II. Scrima, Aurelian (ed.)

2

© Drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparțin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parțială a textului sau a ilustrațiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul editorului.

PROCLOS

Elemente de teologie

Traducere și îngrijire ediție:
ALEXANDRU ANGHEL

Nota traducătorului

Traducerea de față urmează ediția lui Thomas M. Johnson (*Proclus' Metaphysical Elements*, Osceola, Missouri, USA, 1909), bazată pe textul grecesc publicat de G. F. Creuzer (1822), și pe versiunea latină a lui Franciscus Patricius Ferrar (1583); de un real folos ne-a fost versiunea greacă și traducerea în engleză a lui E. R. Dodds, *The Elements of Theology*, ed. a II-a, Oxford, 1963.

Grafica copertei:

Arth Services S.R.L.

Cop.I. *Atena și bufnița* (detaliu),

Basorelief votiv, Atena, Grecia

Procesare text &

tehnoredactare computerizată:

Alexandru Leicescu

Lectori:

Dana Stavarache

Amelia Luca

Cuvânt introductiv

Viața¹. Proclus, renumitul filozof, matematician și poet, a sosit în lumea supusă timpului și simțurilor în ziua a opta a lunii februarie din anul 410 d. H., în Bizanț, și s-a strămutat din această viață fizică pe șapte aprilie 485 d.H. Părinții săi, Patricius și Marcella, erau lycieni dintr-o familie ilustră. Imediat după nașterea sa, este dus în ținutul lor natal, în orașul Xanthus, care era închinat lui Apollo. Iar acest lucru i s-a întâmplat prin providența divină, căci se cuvenea ca cel ce urma să fie stăpânul tuturor științelor să aibă parte de o educație patronată de Zeul cârmuitor al Muzelor. Acesta își primi educația de început în Lycia și apoi la Alexandria, în Egipt, unde a devenit elevul lui Leonas retorul și al lui Orion gramaticianul. Și el frecventă de asemenea școlile învățătorilor romani, dobândind o cunoaștere temeinică a limbii latine. Dar zeitatea sa tutelară l-a îndemnat să studieze filozofia și să intre la școlile ateniene. Ascultând propriul îndemn, a participat la cuvântările lui Olympiodorus, un peripatetician eminent, pentru a învăța doctrina lui Aristotel; în disciplinele matematice a fost instruit de către Hero. Într-o zi, după ce a ascultat cuvântarea lui Olympiodorus – un bărbat înzestrat cu mare

¹ Partea din introducerea noastră dedicată vieții lui Proclus este preluată aproape cuvânt cu cuvânt din lucrarea lui Marinos, *Proclus sau Despre fericire*, unde autorul își elogiază maestrul. Această biografie este o lucrare admirabilă, dând informații tot atât de interesante despre viața filozofică a „succesorilor” lui Platon la conducerea Academiei din Atena. Versiunea engleză a acestei scrieri fost realizată de Taylor în 1792. Textul original a fost editat de Fabricius (Hamburg, 1700; Londra, 1703), de Boissonade (Leipzig, 1814 și în ediția Cobet la Diogene Laertius, Paris, 1850) și de V. Cousin în *Procli Opera Inedita* (Paris, 1864). [Notele lui Thomas M. Johnson nu sunt semnalate ca atare; alte precizări, note sau comentarii care aparțin altor autori au fost notate astfel: Taylor (Thomas Taylor), Dodds (E. R. Dodds), Dillon (John Dillon și Lloyd P. Gerson). A se vedea în acest sens *Bibliografia auxiliară*. – n.t.]

elocință și care, datorită rapidității vorbirii și profunzimii subiectelor sale, nu era înțeles decât de foarte puțini dintre auditorii săi – Proclos repetă celor care îl însoțeau cuvântarea aproape cuvânt cu cuvânt, deși discursul era unul bogat. El a înțeles cu mare ușurință scrierile lui Aristotel ce țineau de filozofia rațională, deși simpla citire a acestora era dificilă pentru oricine încerca să le cunoască.

După ce a învățat tot ceea ce îi puteau preda învățătorii săi alexandrini, a plecat spre Atena fiind însoțit de zeii patroni ai elocinței și filozofiei, ca și de daimonii prielnici. Pentru ca el să păstreze întreagă adevărata moștenire lăsată de Platon, a fost dus de către zei în cetatea protectoarei Filozofiei (Atena). De acum înainte, Proclos se va numi cu precădere „Succesorul (diadohos) lui Platon”.

La Atena, devine elevul celui dintâi dintre filozofi, Syrianos¹, fiul lui Philoxenos, care nu numai că l-a învățat, dar a făcut din el și însoțitorul vieții sale filozofice, găsindu-l a fi auditorul și succesorul pe care îl căuta de atâta vreme, acesta fiind capabil să înțeleagă o mulțime de discipline și de dogme teologice. Astfel, în mai puțin de doi ani, Proclos terminase de citit împreună cu Syrianos toate operele lui Aristotel, adică *Logica*, *Etica*, *Politica* și *Știința Teologică*. Și fiind suficient instruit în acestea ca și în *proteleia*² - adică lucrurile pregătitoare pentru

¹ Acest filozof pare a fi fost primul care a înțeles profund scrierile filozofilor mai vechi, contemporani cu și anteriori lui Platon, și care a demonstrat acordul admirabil dintre doctrinele acestora. Din păcate n-au rămas decât puține dintre lucrările sale.

² Filozofia lui Aristotel, atunci când este comparată cu disciplina lui Platon, este pe bună dreptate considerată ca având aceeași relație pe care *proteleia* o are cu *epopteia* în misteriiile sacre. *Proteleia*, lucrurile ce se află înaintea perfecțiunii, aparțin inițiaților și misticilor; primii erau introduși doar în ceremonii mai ușoare, în timp ce misticii puteau avea parte de experiențe preliminare de o sacralitate redusă. În schimb, epopții erau admiși în sanctuarul riturilor sacre superioare, devenind martori ai simbolurilor și ceremoniilor mult mai adânci. Aristotel, într-adevăr, pare a fi un adversar al doctrinei ideilor, așa cum era înțeleasă de Platon, deși amândoi erau fără îndoială campioni întregii filozofii adevărate. Oricât de desăvârșite ar fi operele sale, cele mai mari aprecieri le merită mai ales când sunt privite ca o introducere la teologia divină a lui Platon. În concordanță cu acest lucru, Damascios ne informează că Isidor filozoful „a priceput doar

inițiere, și micile misterii - Syrianos l-a condus spre disciplina sacră a lui Platon, într-o ordine riguroasă, iar nu, așa cum procedează *Oracolul caldean*, în scară transcendentă. Totodată, acesta îi dădu posibilitatea lui Proclus să cerceteze împreună cu el adevăratele mistere divine, fiind ochii sufletului său eliberați de întunericul material și având o vedere intelectuală pură. Dar Proclus, cu o atenție și o muncă neobosite, atât în timpul nopții cât și în timpul zilei, și acumulând în profunzime și cu discernământ discursurile lui Syrianos, ajunge să facă un progres atât de mare în studiile sale încât, la vârsta de douăzeci și opt de ani scrisese deja nenumărate lucrări, printre acestea aflându-se *Comentariul* său la *Timaios*, care este plin de subtilitate și erudiție¹.

Datorită frecventării acestui curs, purtările sale au devenit mult mai rafinate, și pe măsură ce avansa în știință creștea și în virtute. Sufletul lui Proclus, concentrându-se și retrăgându-se în profunzimea esenței sale, se îndepărta într-un anumit fel de corp, răstimp în care părea că se află încă în receptaculul său întunecat. Căci el se bucura de Prudență, dar nu de aceea ce ține de caracterul civil și care este implicată

în mică măsură arta retorică și pe cea poetică, dar s-a dedicat filozofiei mult mai divine a lui Aristotel. Totuși, descoperind că aceasta se întemeia mai mult pe rațiuni necesare decât pe intelectul intuitiv, că procedeul bazat pe metodă era considerat a fi suficient, și că nu putea dobândi o totală pătrundere divină sau intelectuală, nu s-a mai preocupat decât în mică măsură de doctrina sa. Dar atunci când a gustat concepțiile lui Platon, nu a socotit că merită «a căuta mai departe», așa cum spune Pindar [*Olymp.*, I. 183], ci așteptând atingerea țelului dorit prin pătrunderea *adytei* gândirii lui Platon, și-a îndreptat în această direcție întreaga sa acțiune. Dintre filozofii cei mai vechi, el i-a cinstit pe Pitagora și pe Platon, crezând că aceștia fac parte dintre acele suflete înaripate care, în lăcașul supracereșc, pe câmpia Adevărului și în pășunea de acolo sunt hrăniți de ideile divine” (*Photii Bibliotheca*, p. 337, vol. II, ed. Bekker).

¹ Forma notei anterioare a fost schimbată într-o oarecare măsură și citatul din Damascios a fost extins. Această notă a fost scrisă în 1792: concluzia lui Taylor era că opoziția dintre doctrina lui Aristotel și cea a lui Platon, inclusiv cea referitoare la abordarea lumii Ideilor, era pur aparentă. „Acesta susținea cu dârzenie că Aristotel nu era numai elevul dar, în cel mai strict sens, și deținătorul dogmelor platoniciene, în ciuda deducțiilor ignorante și pripite ale modernilor, care nu l-au înțeles niciodată pe deplin nici pe învățător și nici pe elev”.

în administrarea particularelor schimbătoare, ci de Prudența însăși, pură în sine, care este angajată în contemplarea și conversia ei însăși în ea însăși, fără a fi în acord în vreun chip cu natura corporală. De asemenea, se bucura de o Cumpătare liberă de partea inferioară sau de trup, care nu este câtuși de puțin influențată de tulburări, ci se află dincolo de toate afecțiunile. Și, în sfârșit, a căpătat Tărie, de unde nu cunoaște teama îndepărtării de trup. Și astfel, în el dominând rațiunea și intelectul, iar puterile inferioare ale sufletului său încetând să se mai opună Dreptății purificatoare, întreaga sa viață s-a îmbogățit cu strălucirea Virtuții adevărate.

Proclos, desăvârșindu-se în astfel de virtuți, înaintând cu pasul cel mai avântat și mai tainic, a urcat spre cele mai înalte și mai împlinite virtuți, fiind călăuzit de o natură favorabilă și o disciplină științifică. Căci, fiind acum purificat, ridicându-se deasupra generației sale și disprețuindu-i pe purtătorii de toiag (*thyrsus*)¹, a fost inspirat prin putere divină în privința Esențelor Prime și a devenit un cercetător al imaginilor cu adevărat binecuvântate din Sfera Inteligibilă. Nu mai era nevoie ca el să le cunoască prin mijlocirea raționamentului și a demonstrației; ci studiind prin vedere directă și contemplând prin intuiții simple ale puterii gândirii paradigmele Intelectului Divin, el a dobândit o virtute pe care nimeni nu ar putea s-o numească cu dreptate Prudență, ci mai degrabă Înțelepciune sau ceva încă și mai venerabil decât aceasta².

¹ *Narthex*-ul (*ναρтекς*, toiag sau *thyrsus*) este un simbol al fabricării materiale și divizibile, căci pare să aibă o formă falsă: este deopotrivă lemn și ne-lemn; mai bine zis, se consideră că este astfel datorită continuității sale întrerupte. Este socotit de asemenea o plantă titanică, fiindcă aceștia îl țin în fața lui Dionysos (Bacchus) în locul sceptrului său patern, prin care încearcă să îl atragă într-o natură divizibilă. Mai mult decât atât, Titanii înșiși sunt purtători de toiag sau *thyrsus*; Prometeu a ascuns focul într-o trestie, prin care putem înțelege că acesta, fie coboară lumina cerească în generare sau aduce sufletul în trup, fie că aduce iluminarea divină (care este întru-totul dincolo de naștere) în lumea generării. De aici, Socrate, din punct de vedere orfic, numește mulțimea „purtători de tirs”, deoarece aceștia trăiesc în mod titanic – Olympiodorus, *Comentariu la Phaidon*, p. 96 (ed. Finckh, Heilbron, 1847).

² Fără îndoială, „filozofarzii” epocii noastre materialiste vor pune la îndoială pregătirea lui Proclos, catalogându-l drept „mistic”; însă

Prin urmare, Proclus, acționând în acord cu această virtute a înțeleș cu ușurință întreaga teologie a grecilor și a barbarilor, și tot ceea ce este ascuns în creațiile mitologice, și a dezvăluit-o celor care doresc și sunt în stare să o înțeleagă. El explica fiecare lucru cu un entuziasm mult mai mare decât al celorlalți, și a pus în armonie diferitele teologii. În același timp, cercetând scrierile anticilor, el a adoptat cu discernământ tot ceea ce găsea autentic în acestea, respingând ca fiind eronat tot ceea ce avea un caracter nefolositor și neroditor. De asemenea, printr-o examinare sânguincioasă, el respingea cu dârzenie acele doctrine care erau contrare adevărului. Tot așa, în însoțirile sale cu alții vorbea cu putere și limpezime despre subiectele luate în discuție, prezentându-le apoi în scrierile sale. Căci el trudea peste măsură: într-o singură zi ținea cinci și uneori chiar mai multe cuvântări și a scris până la șapte sute de versuri... La începutul celui de-al patruzeci și doilea an din viața sa a rostit către sine, cu voce tare, următoarele versuri:

*Iată! asupra sufletului meu coboară focul sacru,
A cărui forță vie e sporită de către intelect,
Și, strălucind departe prin bezna cea trupească,
Se-avântă în văzduh împodobit de lumina-nstelată.
Fremătând subtil, prin sfera de azur,
Răsună ale Zeilor limpezi sălașuri.*

Mai mult decât atât, Proclus simțea cât se poate de limpede că aparținea lanțului hermetic; în plus, era deplin încredințat că el posedă sufletul lui Nicomahos pitagoreicul¹.

părerea lor pornită din ignoranță și incapacitate nu va constitui o piedică pentru cei a căror gândire depășește barierele simțurilor și ale materiei.

¹ Nicio idee nu este mai renumită și poate nici o doctrină mai prost înțeleasă decât aceea a metempsihozei lui Pitagora. Cei mai mulți dintre contemporani o consideră ridicolă; iar cei puțini, care mai au un oarecare respect pentru promotorul acesteia, se străduiesc să-i distrugă sensul literal, dându-i unul alegoric. Pentru majoritatea anticilor, această transformare era limitată la trupuri asemănătoare, așa încât ei socoteau că sufletul uman putea să transmigreze doar în diferite trupuri omenesci, dar nu și în cele ale animalelor. Aceasta era opinia lui Hierocles, cum se poate vedea în *Comentariul său la Versurile de Aur*. Dar de ce sufletul omenesc să nu aibă legătură atât

Influența. Ammonios Hermeias, un adevărat platonician și totodată unul dintre cei mai buni comentatori aristotelici, spune (cf. *De Interpret. Aristot.*): „Dacă am putea să adăugăm ceva la elucidarea acestei cărți din interpretările divinului nostru învățător, Proclos succesorul lui Platon – care avea puterea de a dezvălui ideile anticilor, ca și o judecată plină de știința naturii lucrurilor – în cea mai înaltă desăvârșire posibilă umanității, vom fi foarte recunoscători Zeului discursului (Hermes)”.

Cousin declară (*Procli Opera, Praefatio Generalis*):

„Proclos era ilustru ca astronom; a fost primul dintre filologii epocii sale; a înțeles atât de bine toate religiile și le privea cu un respect atât de egal, încât puteai spune că era hierofantul întregului univers: și nu era oare minunat ca un

cu viețile inferioare, cât și cu cele superioare, printr-o tendință ce ține de înclinație? Oare cele asemănătoare nu doresc să se unească, și nu există oare în toate tipurile de viață ceva asemănător și comun? Astfel, când afecțiunile sufletului aflat într-un trup omenesc se îndreaptă către o natură inferioară, aceste afecțiuni, în momentul disoluției unui astfel de trup, sunt acoperite, ca să spunem așa, de o natură brutală, iar ochiul rațional, fiind, în acest caz, umbrit de tulburări, este apăsător de către energiile iraționale ale animalului, nemaisupraviețuind altceva decât fantasmеle întunecate ale unei imaginații degradate. Dar această doctrină este restabilită de Proclos, cu acuitatea sa obișnuită, în admirabila sa lucrare *Comentariu la Timaios*, lib. 5, p. 329 [vol. III, p. 294, Diehl ed.], după cum urmează: „Se obișnuiește să se pună întrebarea: cum se poate ca sufletele oamenilor să coboare în animale sălbatice? Și sunt unii care, într-adevăr, cred că există unele asemănări între oameni și animale, pe care ei le consideră vieți de brută: căci nu este cu puțință ca o esență rațională să poată fi suflet de animal. Dar alții sunt de acord că se poate trece de îndată în animalele iraționale, căci toate sufletele au o formă asemănătoare; așadar, aceștia putând deveni lupi sau leoparzi. Dar adevărata judecată afirmă, într-adevăr, că sufletul omului ar putea intra în animale, dar în așa fel încât să își poată păstra propria sa viață. Și aceasta este singura aluzie pe care am dovedit-o prin nenumărate argumente în *Comentariu la Phaidros*. Dacă, totuși, este necesar să amintim că aceasta este părerea lui Platon, am putea să observăm că în *Republica* acesta spune că sufletul lui Thersites a luat asupra sa natura unei maimuțe; și că în *Phaidros*, sufletul coboară într-o viață animalică, iar nu într-un trup animalic. Căci viața este unită cu sufletul ce i se cuvine. Iar în acest loc el spune că acesta «s-a transformat într-o natură animalică», căci o natură animalică nu este un trup animalic, ci o viață animalică” (Taylor).

om cu o asemenea cunoaștere profundă a naturii și științei să aibă această inițiere în toate mistериile sacre?.. Ținând seama că el era vârful Școlii Ateniene și al întregii filozofii de după aceea, pot afirma că tot ceea ce l-a precedat se găsește adunat în el și că el ar putea fi socotit drept unicul interpret al întregii filozofii a grecilor... Voi spune ca pe ceva hotărât că nimic mareț nu a fost gândit de Iamblichos, Porfir și Plotin în etică, metafizică și fizică, care să nu fi fost exprimat mult mai clar și mai metodic de către Proclus... Împărțirea tripartită a filozofiei grecești ar putea fi până la urmă redusă la una singură, care fiind întotdeauna aceeași, printr-un progres natural și precis, se lărgeste și se desfășoară singură, și înaintează prin trei stadii intim înrudite, primul fiind conținut de al doilea, al doilea în al treilea, astfel încât omul care, după trecerea epocilor, se găsește la capătul acestor serii dezvoltate treptat pe cea mai înaltă culme a celei de-a treia epoci, cuprinzând în el însuși toate acumulările vremurilor anterioare, are rolul reprezentantului fiecărei școli a Greciei, al filozofului grec prin excelență – un astfel de om spun eu că a fost Proclus, în care îmi pare că se combină și din care strălucesc, fără raze asimetrice sau îndoielnice, toate luminile filozofice care au iluminat Grecia în diferite epoci, spre a da înțelepciune lui Orfeu, Pitagora, Platon, Aristotel, Zenon, Plotin, Porfir și Iamblichos”.

Aceste elogii, ce ar putea să pară extravagante celor care îl cunosc pe Proclus (dacă îl pot cunoaște!) numai prin intermediul istoriei obișnuite a filozofiei, sunt bazate pe adevăr și ele constituie, consider eu, o părere formată după o îndelungă studiere a operelor lui Proclus.

Proclus a fost fără îndoială unul dintre cei mai mari filozofi cunoscuți vreodată. Autoritatea sa era dominantă chiar și atunci când trăia. În toate epocile care i-au urmat, acesta a exercitat, atât direct cât și indirect, o influență foarte puternică prin scrierile sale, mai ales prin *Elemente de teologie*, care erau citite în cele mai multe cercuri, în original sau în traduceri. *Liber de Causis*, care a fost compilată aproape textual după *Elemente de teologie*, a fost una dintre cele mai renumite și mai larg răspândite cărți ale Evului Mediu, și sursă a nenumărate concepții ale gânditorilor medievali, atât creștini cât și arabi. A fost atribuită lui Aristotel, fiind cunoscută sub nume diferite, precum *Liber de essentia purae bonitatis*, *De causis causarum*, *De Intelligentiis*, *De Esse* etc. Noi nu am putea cunoaște cu adevă-

rat filozofia secolului al X-lea, dacă nu am analiza *Liber de Causis* și *Fons Vitae*. Renan credea că *Liber de Causis* stă la originea întregii filozofii scolastice. Haureau¹ observă la rândul său: „Astfel este *Cartea despre Cauze*, care a produs o atât de mare rumoare; care, potrivit Bisericii, a ruinat atâtea conștiințe; care a produs atâtea certuri”.

Ar fi superfluu să enumerăm numele tuturor gânditorilor care au fost influențați de aceste concepții filozofice; ne vom limita doar la câțiva. Scrierile lui Dionisie Areopagitul, care a inspirat și a influențat profund gândirea creștină timp de mai multe secole, îi datorează mult lui Proclus. În general și în particular în tratatul său *Despre numele dumnezeiești*, Dionisie a împrumutat destul de mult de la acest filozof. Ierarhiile lui Dionisie sunt modelate după diferitele ordine de „zei” (*θεοί*) care reprezintă naturi, esențe sau forțe divine cu puteri și ranguri diferite.

În timpul Renașterii, Proclus, introdus în lumea latină prin traduceri unora din operele sale de către Guillaume din Moerbeke² și Marsilio Ficino, a reprezentat una din marile forțe intelectuale ale vremii care a adus lumină în mijlocul întunericului prejudecății, bigotismului și ignoranței. Mai târziu, scrierile lui Giordano Bruno și Baruch Spinoza arătau că aceștia au preluat de la Proclus unele dintre ideile lor principale.

¹ *De La Phil. Scol.*, I. 389.

² Guillaume din Moerbeke, arhiepiscop de Corint, care a trăit în secolul al XIII-lea, a tradus din greacă în latină mai multe cărți de Proclus, printre care și *Elemente de teologie*. Acesta consemnează că a terminat traducerea la *Elemente* în ziua de 18 a lunii mai, 1268, la Viterbo, Italia. Această traducere se poate găsi în manuscris, nefiind tipărită niciodată [traducerea lui Moerbeke a fost publicată în 1951, fără aparat critic, de C. Vansteenkiste în *Tijdschrift voor Philosophie* 13, 263-302 și 491-531; iar o ediție critică a fost publicată în 1987 de Helmut Boese (ed.), *Proclus: Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca*, Leuven: Leuven University Press – n.t.]. Un manuscris *expositio* al *Elementelor*, scris în 1454 de Fratele Berealdus din Ordinul dominican, se află la biblioteca din Balliol College, Oxford. Comentariul lui Thoma de Aquino la *Liber de Causis* este publicat în edițiile complete ale operelor sale. Aquino știa că această carte era un rezumat arab al *Elementelor de teologie* de Proclus.

Influența lui Proclus nu s-a diminuat nici în timpurile moderne. Mulți savanți și gânditori distinși, deși nu direct, au fost stimulați sau inspirați de gândirea sa. Hegel, de exemplu, l-a studiat pe Proclus în profunzime, datorându-i acestuia foarte mult. El a dat o atenție specială *Elementelor de teologie*, după cum se poate vedea din corespondența sa cu Creuzer privitoare la text¹.

Această traducere a *Elementelor de teologie* se bazează pe ediția lui Taylor, dar ar fi un act de nedreptate față de el dacă am numi această versiune o revizuire a ediției sale. Multe dintre Propoziții le-am retradus în întregime, iar la celelalte am adus mai multe sau mai puține schimbări, de dragul clarității sau pentru a aduce corectări. Notele lui Taylor sunt în general extrem de lămuritoare și de aceea le-am păstrat; îi datorez foarte mult și lui Thomas Whittaker, a cărui carte, *The Neo-Platonists*, ar putea fi de folos tuturor cercetătorilor.

Notele pur filologice au fost omise. Acestea aparțin de drept unei ediții cu textul original. Ca regulă, s-a folosit textul editat de Creuzer (Francof, 1822), dar am adoptat cel mai mult intervențiile lui Taylor, făcând și unele proprii. Versiunea latină a lui Franciscus Patricius (Ferrar, 1583), o carte foarte rară, reprezintă un ajutor valoros în interpretarea originalului. Acesta a folosit fără îndoială un manuscris mult mai bun decât vreunul cunoscut în prezent.

Poate că cea mai bună pregătire pentru înțelegerea *Elementelor* o constituie cunoașterea tratatului lui Plotin, *Despre cele trei ipostaze primare ale lucrurilor*, adică Binele, Intelectul și Sufletul. El demonstrează că Primele Cauze nu pot fi decât acestea trei, care „sunt diferite în esență una de cealaltă. Căci, după Platon, Binele este *supra-esențial*; Intelectul este o *esență indivizibilă și imuabilă*; și Sufletul este o *esență auto-motrice* care subzistă ca mijlocitor între Intelect și natura ce este împărțită în toate corpurile”.

Țelul principal urmărit de Proclus în *Elemente* este de a demonstra și dezvolta această perspectivă platonicească. Cartea

¹ Ediția lui Creuzer a fost dedicată lui Hegel și lui Van Heusde; Cousin a dedicat ediția *Comentariului la Parmenide* de Proclus lui Boissinade, Schelling și Hegel.

„conține două sute unsprezece propoziții, dispuse într-o ordine științifică și susținute de cele mai ferme demonstrații. Acestea încep cu unitatea supra-esențială și înaintează treptat prin toate minunatele succesiuni ale cauzelor divine, încheind cu activitățile mișcătoare prin sine ale sufletului. Aceste [propoziții] posedă întreaga acuratețe a lui Euclid și toată subtilitatea și frumusețea necesare unei cunoașteri a celei mai profunde teologii, și se poate considera că au aceeași relație cu înțelepciunea pitagoreică și platonice cum o au *Elementele* lui Euclid cu cea mai adâncă geometrie”.

✱

*Opera*¹. Proclus susținea, în toate aspectele ei principale, doctrina emanațiilor din Unul suprem, principiul prim al tuturor lucrurilor, unitatea absolută, spre unirea cu care toate lucrurile aspiră. Spre deosebire de Plotin, nu considera că această unire are loc prin intermediul rațiunii pure, din moment ce până și lucrurile lipsite de rațiune și activitate participă la ea, pur și simplu ca rezultat al existenței (ὑπαρξίς) lor (*Theol. Plat.* I.25; II. 1.4). Toate existențele inferioare sunt legate de cele superioare numai prin existențele intermediare și se pot întoarce la ele numai prin ceea ce este intermediar. Orice pluralitate, într-un anumit fel, participă la unitate, iar tot ceea ce devine *unu*, devine astfel numai participând la unu. Fiecare obiect este rezultatul unirii dintre unitate și pluralitate: cel care unește unitatea și pluralitatea nu este altceva decât unu pur și absolut – *unu* esențial, care face ca toate lucrurile celelalte să participe la unitate.

Proclus argumenta că există, fie un singur principiu, fie mai multe principii. În ultimul caz, principiile trebuie să fie ori finite, ori infinite ca număr. Dacă ar fi infinite, ceea ce derivă din ele trebuie să fie infinit, astfel încât ar trebui să avem un infinit dublu, sau altfel spus, un finit. Dar finitul nu poate deriva decât din finit, astfel încât principiile trebuie să fie finite ca număr. Astfel, acestea vor avea un număr determinat. Dar numărul presupune unitate. Prin urmare, unitatea este principiul principiilor și cauza multiplicității finite și a ființei tuturor lucrurilor (*Theol. Plat.* II.1). Prin urmare, există *un* principiu

¹ *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, William Smith (ed.), Boston, 1867.

care este incorporeal, căci ceea ce este corporal e alcătuit din părți. Acesta este nemișcat și imuabil, căci tot ceea ce se mișcă se mișcă spre un obiectiv (sau scop) pe care îl caută. Dacă principiul ar fi fost mobil, ar fi dorit binele, trebuind să fie ceva dezirabil în afara sa. Dar acest lucru este imposibil, căci principiul nu are nevoie de nimic, el însuși fiind țelul spre care toate celelalte lucruri aspiră. Principiul (sau cauza primă a tuturor lucrurilor) este superior întregii ființe (*οὐσία*) și este separat de aceasta și nu o poate avea nici ca atribut.

Unul absolut nu poate fi obiectul cunoașterii pentru nici un lucru existent și nici nu poate fi numit. Dar, contemplând procesia lucrurilor din Unu și conversia acestora către el ajungem la două cuvinte, *Binele* și *Unul*, dintre care primul este analogic și pozitiv, iar ultimul doar negativ. Unul absolut nu a produs doar cerul și pământul, ci și toți zeii care se află deasupra lumii și în lume; este zeul tuturor zeilor, unitatea tuturor unităților (*henadele*). Tot ceea ce este perfect tinde să producă altceva, cel care este complet caută să-și împărtășească completitudinea. Cu atât mai mult în ceea ce privește Binelui absolut, deși în legătură cu acesta nu trebuie să ne gândim la o putere sau la o activitate creatoare, căci asta ar însemna să îl facem pe Unu imperfect și lipsit de simplitate, lipsit de folos în perfecțiunea sa. Orice lucru emanat este mai puțin perfect decât lucrul din care a emanat, dar poartă o anumită asemănare cu acesta și, cât privește această asemănare, rămâne în acesta, îndepărtându-se de el în măsura în care este lipsit de asemănare, dar, într-o anumită măsură, fiind unu cu acesta și rămânând în el.

Tot ceea ce este produs din Unu este produs ca unitate sau are natura unității. Astfel, primele lucruri produse sunt unități independente (*αὐτοτελείς ἐνάδες*). Dintre aceste unități independente unele sunt simple, altele în mai mare măsură compuse. Cu cât aceste unități sunt mai apropiate de unitatea absolută, cu atât sunt mai simple, și cu atât mai mare este sfera operației lor și puterea lor creatoare. Astfel, din unitate se nasc o mulțime de lucruri ce se îndepărtează tot mai mult de simplitatea lui Unu; și pe măsură ce puterea creatoare se micșorează, în lucruri se manifestă din ce în ce mai multe condiționări, timp în care universalitatea și simplitatea acestora scade.

Emanațiile lui Proclus purced într-o manieră triadică aparte. Cea care precede întreaga putere și purcede imediat

din cauza primă a tuturor lucrurilor este limita. Puterea sau forța care produce existența este infinitatea (*Theol. Plat.* III). Din aceste două principii se naște un al treilea, un compus al celor două – *substanța* (ca un fel de gen al tuturor substanțelor), care în sine însuși este un lucru existent în mod absolut și nimic mai mult. După Proclus, toate lucrurile conțin în ele ființă (*οὐσία*), viață (*ζωή*) și intelect (*νοῦς*). Viața este centrul lucrului, căci deopotrivă ea este obiect al gândirii și există. Intelectul este limita lucrului, căci intelectul (*νοῦς*) este în ceea ce constituie obiectul intelectului (*νοητόν*), și ultimul în primul; dar intelectul sau gândirea există în lucrul gândit în mod obiectiv, iar lucrul gândit există în intelect la modul productiv (*νοεῶς*). În consecință, aceasta este prima triadă: limita, infinitul și compusul celor două. Dintre acestea, prima – limita – este divinitatea ce avansează de la divinitatea primă de neconceput până la marginea extremă a ceea ce poate fi conceput, măsurând și definind toate lucrurile, și instituind ordinul patern și imaculat al zeilor. Infinitul este puterea inepuizabilă a acestei divinități. Ceea ce este „amestecat” reprezintă cea dintâi și cea mai înaltă lume a zeilor, care cuprinde totul în sine însăși în mod tainic.

Din această primă triadă se naște o a doua. Așa cum prima dintre unități produce cel mai înalt lucru existent, unitatea intermediară produce lucrul cu existență intermediară, în care există ceva prim – unitate, divinitate, realitate; ceva intermediar – putere; și ceva ultim – existența din ordinul vieții conceptibile (*νοητῇ ζωῇ*); căci în tot ceea ce poate fi obiect al gândirii se află ființă (*τὸ εἶναι*), viață (*τὸ ζῆν*) și gândire (*τὸ νοεῖν*). A treia dintre unități, cea „amestecată”, produce a treia triadă, unde ia ființă intelectul sau puterea intelectuală (*νοῦς*). Această putere intelectuală este limita și împlinirea a tot ceea ce poate fi obiect al gândirii. Prima triadă conține principiul unității; a doua, al multiplicității și creșterii prin intermediul mișcării continue sau vieții, căci mișcarea este un gen de viață; a treia, principiul separării pluralității și al formării prin intermediul limitei.

În tratatul său *Despre providență și soartă*, Proclus caută să explice diferența dintre cele două și să arate că a doua este subordonată primeia în așa fel încât libertatea se află în concordanță cu ea. Atât providența cât și soarta sunt cauze, prima este cauză a tot ce este bine, iar a doua cauză a tot ceea

ce reprezintă legătura (cum este cea dintre cauză și efect). Există trei tipuri de lucruri, unele a căror operație este tot atât de eternă ca și esența lor, altele a căror esență nu există dar care ia ființă perpetuu, iar între acestea, lucruri a căror esență este eternă, dar a căror operație are loc în timp. Proclus numește aceste trei tipuri: *intelectuale, animale și corporale*. Numai ultimele sunt supuse sorții, care este identică cu natura și care este la rândul ei supusă providenței, providență ce nu este alta decât divinitatea însăși. Partea corporală a omului este total supusă sorții. Sufletul, în ceea ce privește esența sa, este superior sorții; în ceea ce privește operația sa, uneori (în cazul acelor operații ce necesită organe corporale și mișcări) sufletul este inferior, alteori este superior sorții, formând astfel elementul de legătură dintre existența intelectuală și cea corporală. Libertatea sufletului depinde de traiul acestuia conform virtuții, căci numai aceasta nu presupune servitute. Răul reprezintă, în schimb, lipsa puterii, și prin aceasta sufletul este supus sorții, fiind determinat să slujească tuturor acelor agenți ce duc la, sau întârzie, satisfacerea dorințelor. Proclus face o deosebire netă între suflet și ceea ce este material, punând accentul pe puterea intelectuală ca element de diferențiere, corporalul neputând să se întoarcă spre sine însuși în acest fel din cauza alcătuirii sale din părți separate. Proclus și-a fundamentat pe această diferență și un argument pentru nemurirea sufletului. Unele dintre temele atinse în acest tratat sunt discutate mai departe în eseu *Despre zece întrebări cu privire la providență*.

În tratatul referitor la originea răului (*περί τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως*), Proclus încearcă să arate că răul nu pornește nici de la Zeu, nici de la daimoni sau de la materie. Răul este consecința unei slăbiciuni, a absenței unei anumite puteri. Având în vedere că, o dată cu absența totală a puterii, activitatea ar înceta, nu poate exista rău total sau neamestecat. Binele are o singură cauză definită, eternă și universal operativă, adică Zeul. Cauzele răului sunt multiple, nedeterminate, fără a fi supuse legilor. Răul nu are o existență originară, ci una derivativă.



Cele mai multe dintre scrierile lui Proclus sunt comentarii la dialogurile lui Platon (*Alcibiade, Parmenide, Cratylos, Timaios, Republica*), la care se adaugă un valoros comentariu la tratatul lui Euclid, *Elemente de geometrie* (Cartea I). În afară de comen-

tarii, Proclus a scris două lucrări fundamentale, *Teologia platoniană* și *Elemente de teologie*, în care expune sistematic propriile sale concepții filosofice.

A. Opere ale lui Proclus care s-au păstrat:

1. Εἰς τὴν Πλάτωνος Θεολογίαν, în șase cărți.
2. Στοιχείωσις Θεολογική (*Elemente de teologie*). Acest tratat a fost publicat pentru prima dată în traducerea latină a lui Franciscus Patricius. Textul grecesc, împreună cu traducerea lui Aem. Portus, este adăugat la ediția ultimei opere pomenite, publicată la Hamburg în 1618.
3. Un comentariu la *Alcibiade 1* de Platon.
4. Un comentariu la *Timaios* de Platon. Din acest comentariu au mai rămas cinci cărți, ocupându-se doar de o treime din dialog. Este adăugat la prima ediție din Basel a lui Platon.
5. Mai multe note la *Πολιτεία* lui Platon, publicate în aceeași ediție a lui Platon ca și ultima operă amintită.
6. Un comentariu la *Parmenide* de Platon, publicat în ediția lui Stallbaum a acelui dialog.
7. Părți dintr-un comentariu la *Cratylus* de Platon, editate de Boissonade, Lips. 1820.
8. O parafrază a mai multor pasaje dificile din tratatul τετράβιβλος σύνταξις al lui Ptolemeu; publicată prima dată, cu o prefață, de Melanchthon, la Basel, 1554.
9. Un tratat despre mișcare (περὶ κινήσεως), un fel de compendiu al ultimelor cinci cărți ale tratatului lui Aristotel, περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως.
10. Ἐποτύπωσις τῶν ἀστρονομικῶν ὑποθέσεων (Basel, 1520).
11. Σφαῖρα, de cele mai multe ori adăugată la operele vechilor astronomi. Există de asemenea mai multe ediții separate ale acesteia.
12. Un comentariu la prima carte a *Elementelor* lui Euclid (alăturată la diferite ediții ale textului lui Euclid).
13. Un comentariu la Ἔργα καὶ ἡμέραι (*Munci și zile*) de Hesiod, într-o alcătuire oarecum deformată (Ἐπόμνημα εἰς τὰ Ἡσιόδου ἔργα καὶ ἡμέρας), publicat prima dată la Veneția în 1537. O ediție mai bună este cea a lui Heinsius (Leyden, 1603).
14. Χρηστομάτεια γραμματικὴ, sau mai degrabă unele părți din aceasta păstrate de Fothius (cod. 239), ce se ocupă de poezie și viețile unor poeți celebri. Viața pe scurt a lui Homer, care

trece sub numele lui Proclus, a fost probabil luată din această operă.

15. Ἐπιχειρήματα ἡ κατὰ Χριστιανῶν. Obiectivul acestei cărți a fost cel de a susține eternitatea universului împotriva doctrinei creștine în materie. Această operă a lui Proclus nu a ajuns până la noi într-o formă separată, ci argumentele sale se găsesc în combaterea făcută acestora de Joannes Philoponus (*de Aeternitate Mundi*).

16. *De Providentia et Fato*, adresată lui Theodorus, un mecanicist.

17. *Decem Dubitationes circa Providentiam* (περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν Πρόνοιαν ἀπορημάτων).

18. *De Malorum Subsistentia* (Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως). Acesta și cele două tratate anterioare nu există decât în traducerea latină a lui Guillaume din Moerbeke. Acestea sunt publicate în întregime de către Fabricius în *Bibliotheca Graeca*, vol. IX, p. 373 etc.

19. Un mic tratat astrologic despre efectele eclipselor, într-o traducere latină.

20. Un tratat despre poezie, ce se găsește și într-o traducere latină, publicat împreună cu un tratat de Choeroboscus (Paris, 1615).

21. Cinci imnuri.

22. Unele scolii la Homer. Nu există nici o ediție completă a operelor existente ale lui Proclus. Ediția lui Cousin, pomenită și în Introducere, (Paris, 6 vols. 8 vo., 1820-1827) conține trataatele *De Providentia et Fato*, *Decem Dubitationes circa Providentiam*, *De Malorum Subsistentia*, comentariul la *Alcibiade* și comentariul la *Parmenide*. Mai există și traduceri în engleză ale comentariilor la *Timaios*, ale celor șase cărți ale *Teologiei* lui Platon, comentariile la prima carte a lui Euclid, *Elementele teologice* și cele cinci imnuri, de Thomas Taylor.

B. Opere ale lui Proclus care au fost pierdute:

1. Un comentariu la *Philebos* de Platon (Procl. in *Tim.*).

2. Un comentariu la *Phaidros* de Platon (*loc. cit.*).

3. O apărare a operei *Timaios* de Platon împotriva cărții ἀντιρρήσεις de Aristotel (*loc. cit.* Βιβλίον ἰδίᾳ ἐκδεδωκὼς οἶδα τῶν πρὸς τὸν Τίμαιον Ἀριστοτέλους ἀντιρρήσεις ἐπισκέψεις ποιουμένων).

4. Καθαρτικὸς τῶν δογμάτων τοῦ Πλάτωνος, împotriva lui Dominus (Suid. s.v. Δομνῖνος).

5. Un comentariu la *Theaitetos* de Platon (Marinos, *loc. cit.*, ultimul cap.).

6. *Νόμοι*, aparent un comentariu la *Legile* lui Platon (Procl. *in Tim.*).

7. Note la *Ἐννεάδες* de Plotin.

8. *Μητρωακὴ Βίβλος*, despre mama zeilor (Suid. s.v. Προκλ.).

9. *Εἰς τὴν Ὀρφέως Τεολογίαν* (Suid. l. c., Marinos c. 26).

10. *Περὶ τὰ λόγια*, în zece cărți (Suid. Marin. c. 26).

11. Un comentariu la Homer (Suid.).

12. *Περὶ τῶν παρ' Ὀμήρῳ Τεῶν*. (Suid.).

13. *Συμφωνί Ὀρφέως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος* (Suid. Marin. c. 22).

14. Despre cele trei *ἐνάδες νοηταί*, adică *ἀλήθεια, καλλονή* și *συμμετρία* (Procl. *In Polit.*).

15. *Εἰς τὸν λόγον τῆς Διοτίμας περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως*.

16. *Περὶ ἀγωγῆς*, despre disciplina teurgică, în două cărți (Suid.).

17. Diferite imnuri și epigrame (Fabric. *Bibl. Graec.*, vol. IX, pp. 363-445; Brucker, *Historia Critica Philosophiae*, vol. II, pp. 319-336; Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, vol. VI; Ritter, *Geschichte der Philosophie*, IV. 13. 3, p. 699).

ELEMENTE DE TEOLOGIE

Despre Unu

PROPOZIȚIA 1

Orice pluralitate participă într-o privință oarecare la unitate.

Căci dacă aceasta nu participă în nici un mod sau în nici un grad la unitate, nici această pluralitate ca întreg, nici vreuna dintre diferitele sale părți nu vor fi una, ci fiecare parte va fi ea însăși o pluralitate de părți, și tot așa la infinit. Și din această infinitate de părți, fiecare va fi, din nou, pluralitate infinită. Căci, dacă pluralitatea nu participă în nici o privință la vreo unitate, nici ca întreg și nici printr-una din părțile sale, va fi infinită în orice fel și în privința oricărei părți. Căci fiecare dintre părțile pluralității – oricare am presupune – va fi una sau nu va fi una; și dacă nu va fi una, va fi fie multe, fie nimic. Dar dacă fiecare parte nu este nimic, nici întregul nu este nimic. Dacă este o mulțime, e alcătuită dintr-o infinitate de infinități. Dar acest lucru este imposibil. Căci, pe de o parte, nimic nu este compus dintr-o infinitate de infinități, din moment ce infinitul nu poate fi depășit și totuși partea este depășită de sumă; iar pe de alta, nici un lucru nu poate fi alcătuit din părți care sunt nimic. Prin urmare, orice pluralitate participă într-o anumită privință la unitate¹.

¹ Prin pluralitate sau număr Proclus înțelege tot ceea ce este amestecat, compus sau în orice caz non-simplu – pe scurt, toate lucrurile în afară de Unul Suprem. S-a arătat că lucrurile participă într-un anumit grad la unitate. În virtutea acestei participări, fiecare număr sau lucru individual este în același timp unu și non-unu – unu prin participare sau comuniune, dar nu unu în esență, caz în care ar fi însuși Unu și nu doar un participant la acesta. În măsura în care orice individual sau lucru se îndepărtează de locuirea sa primă cu Unitatea Supremă, în măsura în care se multiplică sau devine compus, acesta devine unu sau se întoarce în locul său inițial numai în măsura în care scapă de multiplicitate sau de tot ceea ce este străin de natura sa adevărată. Există trei ordine de pluralitate: (1) Primare, constând din henade;

**Tot ceea ce participă la Unu este atât unu
cât și non-unu.**

Căci în măsura în care nu poate fi unitate pură – din moment ce participarea la unitate presupune un participant distinct – participarea sa presupune că are unitatea ca efect și a trecut prin procesul de a deveni unu. Dacă nu este nimic în afară de unitatea sa, acesta este doar „unu” și astfel nu poate participa la unitate, ci trebuie să fie unitate. Dar dacă are un alt caracter în afară de unitate, în virtutea acelui caracter este non-unu și astfel nu este unitate necalificată. Astfel, fiind unu, și totuși în sine fiind non-unu (luând în seamă participarea sa la unitate), acesta este atât unu, cât și non-unu. Este de fapt unitate cu ceva adăugat, și non-unu în virtutea acestei adăugări, deși unu afectat de unitate. Prin urmare, tot ceea ce participă la unitate este atât unu, cât și non-unu¹.

(2) Compuse, constând din lucruri unite; (3) Simple, constând din ultimele lucruri.

Ordinea expunerii din *Elemente de teologie* este o ordine ce se desfășoară de la cele mai simple la cele mai complexe. Astfel, Proclus începe cu opoziția dintre Unu și Mulți ca elemente din lumea experienței, o opoziție care a fost fundamentală în filozofia greacă timp de aproape 1.000 de ani. În *in Parm.* (696. 32 sqq.) acesta deosebește patru soluții posibile la această problemă: ἀρχή sau factorul determinant de la baza universului poate fi (a) pluralitate pură, (b) pluralitate explicită având o unitate implicită, (c) unitate explicită având pluralitate implicită, (d) unitate pură. Ultima a fost, desigur, perspectiva acceptată de ortodoxia neoplatonică, sursa sa principală fiind „prima ipoteză” din *Parmenide* de Platon (137 c sqq.). (Dodds)

¹ Arătând că universul este alcătuit din „unuri”, Proclus arată mai departe că aceste „unuri” nu sunt unități pure. Relația lor cu „Unu” sau „Unitatea” este exact aceeași relație care există între orice grup de particulare și Forma din care se împărtășesc. Dacă orice lucru frumos particular ar fi ὅπερ καλόν, dacă ar putea fi definit prin nicio altă calitate decât frumusețea sa, acesta nu ar avea frumusețea ca predicat (μετέχειν καλοῦ), ci nu s-ar deosebi de Forma Frumuseții: prin urmare, trebuie să conțină altceva, în virtutea căruia este non-frumos. (Dodds)

PROPOZIȚIA 3

**Tot ceea ce devine unu, devine astfel prin
participare la unitate.**

Căci ceea ce devine unu este în el însuși non-unu, dar este unu în măsura în care este afectat de participarea la unitate. Din moment ce, dacă lucrurile care nu sunt în ele însele unu trebuie să devină unu, fără îndoială, acestea devin astfel printr-o legătură și o asociere armonioasă între ele și sunt supuse prezenței unității fără a fi unitate necalificată. Astfel, în măsura în care trec prin procesul de a deveni unu, participă la unitate. Dar dacă acestea sunt deja unu, nu vor deveni unu: fiindcă cel ce este, nu devine ceea ce este deja. Dar dacă dintr-un unu anterior acestea devin non-unu, unitatea lor trebuie să se datoreze unui „unu” care a intrat în ele. [Iar acest unu înăscut trebuie să provină de la Unu însuși. Prin urmare, orice lucru care devine unu, devine astfel prin participare la Unu etc.]¹

PROPOZIȚIA 4

Tot ceea ce este unit este diferit de Unu în sine.

Căci dacă este unit va participa într-o anumită privință la unitate, în măsura în care se spune că este unit. Iar ceea ce participă la unitate este în același timp unu și non-unu. Dar Unu în sine nu este în același timp unu și non-unu: căci dacă ar fi așa, atunci unitatea pe care o conține va conține la rândul ei această pereche de elemente, și acest lucru se va petrece *ad infinitum*, din moment ce nu vom găsi nicio unitate simplă la care să se poată face oprire, ci fiecare lucru va fi unu și non-unu.

¹ Proclus caută să arate că primul element nu poate să provină din ultimul, ci trebuie introdus *ab extra*: astfel orice „unu” presupune un „unu” mai pur, din care își derivă unitatea. Centrul acestei „dovezi” este asumarea tacită a principiului aristotelician potrivit căruia potența nu trece în act fără operația celui care este deja actual – un principiu ce se „dovedește” singur în prop. 77. (Dodds)

Prin urmare, cel unit este diferit de Unu. Căci Unu, dacă este identic cu cel unit, va fi o pluralitate infinită, așa cum va fi și fiecare din părțile din care este alcătuit cel unit. Prin urmare, tot ceea ce este unit este diferit de Unu în sine.

PROPOZIȚIA 5

Orice pluralitate este posterioară lui Unu.

Căci dacă pluralitatea este anterioară Unului, Unu va participa într-adevăr la pluralitate, dar pluralitatea anterioară nu va participa la Unu, din moment ce aceasta există ca pluralitate înainte ca Unu să ajungă să fie, și nu poate participa la ceea ce nu există: fiindcă cel ce participă la Unu este în același timp unu și non-unu – dar dacă Principiul Prim este pluralitate, nici un „unu” nu există încă. Însă este cu neputință ca să existe o pluralitate care să nu participe în nici o privință la Unu. Prin urmare, pluralitatea nu este anterioară lui Unu.

Să presupunem acum că pluralitatea și Unul există în mod simultan și că cele două principii sunt co-ordonate în natură (în privința co-ordonării lor temporale nu există o obiecție de acest fel): atunci Unu nu este în sine însuși mai mulți, și nici pluralitatea nu este una, căci acestea există unul lângă celălalt ca principii ce se deosebesc, în măsura în care nici unul nu este anterior sau posterior celuilalt. Pornind de aici, pluralitatea în sine va fi non-unu, și fiecare din părțile sale non-unu, lucru valabil la infinit, ceea ce este cu neputință. Prin urmare, pluralitatea, potrivit propriei sale naturi, participă la Unu, și nu există nici un lucru din aceasta care să nu fie unu. Căci dacă nu ar fi una, ar fi o sumă infinită de infinități, așa cum s-a demonstrat. Astfel, aceasta participă întru totul la Unu.

Dacă, prin urmare, Unu, care este în esență unu, nu participă în nici o privință la pluralitate, pluralitatea va fi întru totul posterioară lui Unu – participând la Unu, dar nefiind participată de el.

Dar dacă Unu participă la pluralitate, continuând să fie unu potrivit substanței sale, dar non-unu potrivit par-

tipicării, atunci Unu va fi pluralizat datorită pluralității, așa cum pluralitatea este unificată din cauza lui Unu. Astfel, Unu se va împărtăși din pluralitate și pluralitatea din Unu¹. Dar lucrurile care se unesc și se împărtășesc unul celuilalt, dacă sunt aduse laolaltă de un al treilea principiu, *acela* este anterior lor: dar dacă ele însele se aduc laolaltă, ele nu se opun. Căci cele opuse nu zoaresc unele spre celelalte. Dacă, prin urmare, Unu și pluralitatea se deosebesc prin opoziție, și pluralitatea, în măsura în care este pluralitate, nu este unu, iar Unu, în măsura în care este unu, nu este pluralitate, fără ca niciunul să se ivească în celălalt, acestea nu vor fi în același timp unu

¹ Un principiu fundamental al filozofiei platoniciene este că toate lucrurile purced în primul rând din și depind de Cauza Primă Unică. Din acest principiu se înțelege în mod necesar că Unu precede Multiplul; sau, cu alte cuvinte, că ființa pură este anterioară compusului și numărului. Fiecare ființă, alta decât Principiul, este într-un grad mai mare sau mai mic un număr sau o pluralitate. Fiecare număr sau lucru individual trebuie într-o anumită privință să participe la unitatea primară – altfel neputând exista ca întreg și nici în vreuna din părțile sale. Pe scurt, Unitatea este absolut esențială existenței individuale a fiecărei ființe sau lucru. „Toate ființele sunt ființe prin Unul, atât cele care sunt ființe primare, cât și cele care în vreo privință oarecare se spune că sunt clasate în ordinea ființelor. Ce ar fi acestea cu adevărat dacă nu ar fi una? Într-adevăr, dacă sunt lipsite de unitate, acestea încetează să mai fie ceea ce s-a spus că sunt. O oaste sau un cor sau o turmă nu ar exista, ca atare, dacă nici una dintre ele nu ar fi una. Dar, nici o casă sau o corabie nu ar avea existență dacă nu ar avea Unu; din moment ce o casă este un lucru și tot așa și o corabie – unitate pe care dacă o pierd, casa nu va mai fi casă, și nici corabia corabie. Prin urmare, dacă Unul nu este prezent în ele, mărimile continue nu vor exista. Astfel, când acestea sunt împărțite, în măsura în care îl pierd pe Unu, își schimbă existența. De asemenea, corpurile plantelor și ale animalelor, în ciuda faptului că fiecare dintre ele este unu, dacă se îndepărtează de Unu, prin aceasta risipindu-se în pluralitate, își vor pierde esența pe care înainte o posedau, încetând să mai fie ceea ce erau, devenind alte lucruri și continuând să fie ele însele atât timp cât sunt unu. Tot așa și sănătatea subzistă atunci când corpul este adunat într-unul [adică atunci când se bucură de simetrie], și frumusețea înflorește atunci când natura Unului delimitează părțile corpului. Și Virtutea domnește în suflet atunci când sufletul tinde spre unitate și este unit într-o singură armonie” – Plotin, *En.* VI.9.1.

(prin participare) și doi (în substanță). Dar dacă este nevoie de ceva anterior lor care să le aducă laolaltă, acesta va fi unu sau non-unu. Dar dacă este non-unu, va fi ori mulțime, ori nimic. Dar nu poate fi mulțime, doar dacă pluralitatea ar fi anterioară lui Unu; și nici nimic nu poate fi, căci cum ar putea nimic să le aducă laolaltă? Prin urmare, este unu și nimic altceva decât unu. Căci acest unu nu poate fi mulțime, sau altfel avem o reducere la infinit. Prin urmare este Unul în sine; și din Unu în sine purcede întreaga pluralitate¹.

PROPOZIȚIA 6

Orice pluralitate este alcătuită, fie din grupuri unificate, fie din henade (unități).

Căci, evident, este cu neputință ca fiecare dintre lucrurile multiple să fie la rândul său pluralitate pură, iar fiecare parte a acestuia să fie din nou o pluralitate. Dar dacă partea constituentă nu este o pluralitate pură, este fie un grup unit, fie o henadă. Este unit dacă într-adevăr participă la Unu; este henadă, dacă este alcătuit din primul grup unit. Căci dacă există un Unu în sine, acesta trebuie să aibă un participant prim, care este primul grup unit. Iar acest grup este alcătuit din henade; căci dacă ar fi alcătuit din grupuri unite, acestea la rândul lor ar fi compuse, și tot așa la infinit. Totuși, este necesar ca primul grup unit să fie alcătuit din henade. Și astfel am descoperit ceea ce ne-am propus la început [și anume că orice pluralitate este alcătuită, fie din grupuri unite, fie din henade]².

¹ Aici pluralitatea „participă” la Unu ce o cauzează; dar Unu nu este prin acest lucru contaminat de vreun element al pluralității. Proclus respinge nu numai imanentismul de tip stoic, ci și părerea acelor neoplatonicieni care priveau Unul ca posedând Pluralitatea în germene.

² Proclus spune că nicio pluralitate nu poate fi divizibilă la infinit, din motivele arătate în Prop.1. Prin urmare, orice pluralitate trebuie să fie alcătuită din elemente constitutive ce „participă la Unu”, atât ca întreguri, cât și prin părțile lor (dacă există): adică aceasta trebuie să

Despre producerea cauzelor și efectelor

PROPOZIȚIA 7

**Tot ceea ce produce este superior naturii celui
pe care l-a produs.**

Căci este fie superior, fie inferior, fie egal. De aici, cel produs are el însuși fie puterea de a produce un alt lucru, fie este într-un tot neproductiv. Dar dacă este neproductiv, datorită acestui fapt va fi inferior și inegal cu cel ce l-a produs, care este productiv și are puterea de a produce. Dar dacă poate produce alte lucruri, [atunci] fie produce ceea ce este egal cu el însuși – și acest lucru în mod universal, toate ființele fiind egale între ele, fără ca vreuna să fie mai bună decât cealaltă, cel ce produce generând întotdeauna ceea ce este egal cu el însuși, în serii consecutive –, fie produce ceea ce nu este egal cu el însuși, și astfel cel produs încetează să mai fie egal cu cel ce l-a produs. Căci puterile egale produc lucruri egale; dar dacă o cauză, nefiind egală cu produsul ei, ar fi totuși egală cu ce se află înaintea ei, vom avea aici puteri egale creând lucruri inegale. Așadar, nu este drept ca lucrul produs să fie egal cu cauza ce l-a produs¹.

fie alcătuită, fie din (a) unități indivizibile, fie (b) din grupuri unite ce pot fi descompuse până la urmă în astfel de unități. Tipul (a) este mai simplu decât tipul (b) și este independent de acesta. Orice pluralitate de tip (b) va conține în mod evident un număr de pluralități de tip (a), așa cum genul conține un număr de *infimae species*: fără tipul (a), tipul (b) ar fi divizibil la infinit și astfel ireal. Dar tipul (a) poate exista fără tipul (b). Prin urmare, tipul (a) este „anterior” tipului (b); iar pentru Proclus aceasta înseamnă că este mai apropiat de Unu și se găsește la un nivel mai înalt de realitate.

¹ Raționamentul folosit aici este următorul: dacă afirmăm că primul lucru produs – să spunem Intelectul produs din Unul – este egal cu cel ce l-a produs, atunci (așa cum trebuie să fie cazul) dacă acesta este de asemenea productiv, trebuie ca la rândul său să producă produse egale cu el însuși. Dar putem vedea că lumea cuprinde entități inegale ca putere; astfel, în mod clar, într-o anumită etapă ceva a produs ceva inferior lui însuși. Totuși, dacă acest caz ar fi universal, ar fi ilogic ca ceva care este un produs egal cu cel ce l-a produs să producă

Mai mult, este cu neputință ca cel ce produce să fie vreodată inferior celui produs. Căci dacă acesta dă esență lucrului produs, îi va furniza de asemenea și putere proprie acelei esențe. Dar dacă acesta produce întreaga putere care se află în cel ce-i urmează, va putea să creeze un caracter asemănător în sine însuși, adică să-și sporească propria putere. Căci acesta nu va fi împiedicat să facă acest lucru din neputință, din moment ce puterea creatoare se află în el; [sau] din lipsă de voință, din moment ce toate lucrurile doresc binele. Astfel, dacă este capabil să facă un alt lucru în mai mare măsură perfect decât el însuși, acesta se va face de asemenea pe sine însuși perfect înainte de cel ce îi urmează.

Așadar, lucrul produs nu este nici egal și nici superior celui ce produce: cel ce produce este în mod necesar superior celui produs.

Despre Binele Prim, care este numit Binele în sine

PROPOZIȚIA 8

**Tot ceea ce participă la Bine în orice fel
este subordonat Binelui prim, care nu este
altceva decât bine.**

Căci dacă toate lucrurile care există doresc binele, este evident că Binele prim se află dincolo de lucrurile care există. Căci dacă s-ar identifica cu orice lucru existent, atât lucrul existent cât și Binele ar fi aceleași, iar prin această identitate nu va mai dori binele, din moment ce este Binele în sine – căci celui ce dorește ceva îi lipsește ceea ce dorește și este diferit de acesta; or, din moment ce acest lucru este cu neputință, existența sa trebuie să se

la rândul său ceva inferior lui însuși, din moment ce puterile sale productive ar fi egale cu cele ale celui ce l-a produs. Prin urmare, toți factorii productivi din lumea inteligibilă produc entități inferioare lor înșile.

deosebească de bunătatea sa, iar ultima va fi imanentă în prima și va fi participată de ea. Prin această ipoteză Binele este un bine particular, propriu unui participant particular și pe care numai cel ce participă și-l dorește, dar nu este ceea ce este Binele simplu, dorit de toate lucrurile: căci acest Bine este obiectul comun al dorințelor tuturor lucrurilor existente. Dar ceea ce este propriu unui lucru oarecare aparține numai celui care participă la el.

Astfel, Binele primar nu este nimic altceva decât bine. Adăugarea a orice altceva Binelui înseamnă a-l micșora prin adăugare, făcându-l un bine oarecare sau particular în loc de ceea ce este binele simplu. Căci adăugarea, din moment ce nu este Binele, ci un lucru mai neînsemnat decât acesta, prin coexistența sa va micșora Binele¹.

Despre cel suficient prin sine

PROPOZIȚIA 9

**Tot ceea ce este suficient prin sine,
fie potrivit esenței, fie activității sale,
este superior față de ceea ce nu este suficient
prin sine, ci depinde de o altă existență,
care este cauza desăvârșirii sale.**

Căci dacă toate lucrurile care există doresc în mod natural binele, și dacă există lucruri care își obțin bunăstarea din ele însele și lucruri care au nevoie de ajutorul altora, lucruri care au cauza binelui lor în ele însele și

¹ Dacă în Prop. 4 și 5 a stabilit existența unui unu transcendent, aici Proclus argumentează existența unui Bine transcendent. Rezultatul este adus automat din supoziția obișnuită grecească potrivit căreia „binele” înseamnă obiect al dorinței și că tot ce are existență are un *nisus* mai mult sau mai puțin conștient față de „bine” (cf. Platon, *Phil.* 20 d, Arist. *E. N.* 1094 a 1). Totuși Plotin neagă faptul că Binele este bine fiindcă este *ἐφ' ἑαυτὸν*: dimpotrivă, este *ἐφ' ἑαυτὸν* fiindcă este bine (*En.* VI.7.25) (Dodds).

lucruri pentru care [cauza] este exterioară – atunci în gradul în care primele sunt mai apropiate de cel ce le oferă dorința, în același grad vor fi acestea superioare celui care are nevoie de o cauză a binelui din afară și care primește din afară desăvârșirea existenței sau activității sale. Căci, dacă cel suficient prin sine are mai mare asemănare cu Binele în sine – și totuși are o lipsă prin faptul că participă la Bine și nu este el însuși Binele prim –, este într-un anumit fel înrudit cu Binele, în măsura în care își poate procura binele din propria sa ființă, pe când cel care nu numai că participă, dar o face și printr-un intermediar exterior, se află la o îndepărtare mai mare de Binele primar, care nu este altceva decât bine.

PROPOZIȚIA 10

Orice lucru care este suficient prin sine este inferior Binelui simplu.

Căci ce altceva este suficient prin sine decât cel ce posedă bine din el și în el? Dar acesta este plin de bine, și participă la el, dar nu este acel Bine simplu: căci *acela* este mai bun decât participația și plenitudinea, așa cum s-a demonstrat (prop. 8). Dacă, prin urmare, cel suficient prin sine se umple singur cu bine, cel de la care se umple va fi mai bun decât cel suficient prin sine, și va fi superior suficienței prin sine. Iar Binele simplu nu va avea nevoie de nimic, căci nu dorește nimic altceva, din moment ce dorința ar vădi o lipsă; și nu este nici suficient prin sine, căci în acel caz ar fi un principiu umplut de bine, iar nu Binele primar¹.

¹ Cel suficient prin sine este „termenul mediu” dintre Bine – care este (a) sursa propriei bunătăți, (b) nimic altceva decât bine – și „lucrurile bune” ale experienței senzoriale, a căror bunătate este (a) secundară și (b) impură. În mijlocul acestei perechi de termeni dublu contrastanți se află termenul suficient prin sine, care se aseamănă cu Binele prin faptul că bunătatea sa este obținută prin sine, iar cu „lucrurile

Despre Cauză

PROPOZIȚIA 11

Tot ceea ce există purcede dintr-o cauză unică primă.

Căci, fie niciun lucru nu ar avea cauză; fie întreaga existență este limitată și seria de cauze va fi circulară; fie are loc o reducere la infinit, o cauză fiind anterioară alteia, astfel încât afirmarea cauzelor primare nu va înceta niciodată.

Dar dacă niciun lucru nu ar avea cauză, nu va exista niciun ordin al lucrurilor primare și secundare, al lucrurilor ce desăvârșesc și al celor desăvârșite, al lucrurilor ce înfrumusețează și al celor înfrumusețate și al lucrurilor generatoare și al celor generate, active și pasive; și nu va exista nicio știință despre nimic. Căci sarcina științei este recunoașterea cauzelor, și numai când recunoaștem cauzele lucrurilor putem spune că le cunoaștem.

Iar dacă seria de cauze este circulară, aceleași lucruri vor fi anterioare și posterioare, mai puternice și mai slabe. Căci fiecare lucru care produce este mai bun decât natura celui care este produs. Și nici nu va conta dacă se va uni cauza cu efectul, derivând pe unul din celălalt printr-un număr mai mare sau mai mic de intermediare, căci cauza tuturor acestora va fi superioară tuturor [acestora], iar cu cât mai mare este numărul lor, cu atât mai puternică va fi și cauza.

Și dacă acumularea de cauze este la infinit, și există de fiecare dată o cauză anterioară alteia, nu va exista nicio știință despre nimic: căci nu poate exista o cunoaștere a unui lucru infinit. Dar dacă, de asemenea, cauzele ar fi necunoscute, nu va exista o știință a lucrurilor ce rezultă din cauze.

Dacă, prin urmare, este necesar să existe o cauză a lucrurilor, iar cauzele sunt diferite de efecte, și nu există

bune" prin faptul că bunătatea sa este proprie non-binelui sau binelui inferior (Dodds).

o reducere la infinit, trebuie să existe o cauză primă a tuturor lucrurilor existente, din care, ca dintr-o rădăcină, toate lucrurile purced – unele lucruri fiind mai apropiate și altele mai îndepărtate de aceasta. Necesitatea existenței principiului unic a fost deja demonstrată, deoarece existența oricărei pluralități trebuie să fie secundară în raport cu unitatea¹.

PROPOZIȚIA 12

Tot ceea ce există are Binele ca principiu și cauză primă.

Căci dacă toate lucrurile purced dintr-o singură cauză, [așa cum s-a demonstrat], este necesar să susținem că această cauză este, fie Binele, fie una superioară Binelui. Dar dacă este superioară Binelui, exercită aceasta sau nu exercită vreo forță asupra lucrurilor și naturii lucrurilor? Dacă nu, ar fi un lucru absurd: căci vom înceta să o așezăm în ordinul cauzelor, din moment ce este necesar peste tot ca în lucrurile cauzate să se găsească ceva din cauză, și mai ales din cauza primă, de care toate lucrurile depind și datorită căreia fiecare lucru există. Dar dacă lucrurile participă la această presupusă cauză superioară, așa cum participă și la Bine (prop.8), acestea vor avea un caracter mai înalt decât bunătatea, [un caracter] ce provine din această cauză primă. Căci dacă este mai bună și deasupra Binelui, nu va dăruia naturilor secundare ceva care să fie inferior față de ceea ce este împărțit de Binele pe care îl transcende. Dar ce poate fi mai înalt decât

¹ Afirmând în prop. 8 unitatea și transcendența cauzei finale, Proclus atribuie un caracter similar cauzei eficiente, pregătind astfel drumul pentru identificarea dintre cele două. Argumentul începe prin a respinge (a) perspectivele ce neagă cauzalitatea eficientă (excluse ca presupunând un agnosticism); (b) doctrinele cauzalității bi-laterale (excluse de prop. 7); (c) presupunerea unui lanț infinit de cauzalitate unilaterală (exclusă pe aceleași baze ca și (a)); (d) pluralismul de tip empedoclean, care susține un număr finit de cauze reciproc independente (exclus de prop. 5) (Dodds).

bunătatea? Căci prin însuși cuvântul „mai înalt” înțelegem ceea ce participă în mai mare măsură la bine. Dacă, așadar, non-binele nu poate fi socotit „mai înalt”, el este în mod necesar posterior Binelui.

Dacă, de asemenea, toate ființele doresc Binele, cum este posibil să existe ceva anterior acestei cauze? Căci dacă acestea doresc și ceea ce este anterior Binelui, cum pot dori acestea Binele în mod special? Dar dacă acestea nu îl doresc, cum este posibil ca ele să nu-și dorească cauza universală din care purced? Dacă, prin urmare, Binele este cel de care toate lucrurile depind, Binele trebuie să fie principiul și cauza primă a tuturor lucrurilor.

PROPOZIȚIA 13

Orice bine tinde să unească cu ceea ce participă la el; și orice unire este bună; iar Binele este același cu Unul.

Căci dacă Binele este păstrătorul tuturor celor ce există – motiv pentru care este dorit de toate lucrurile –, și dacă, de asemenea, cel care păstrează și unește esența fiecărui lucru este unitatea, din moment ce prin unitate fiecare este ținut în ființă iar prin împrăștiere este îndepărtat de la existență, atunci Binele, oriunde va fi prezent, va face [ca] participantul [să fie] unu, și va păstra ființa acestuia laolaltă în virtutea acestei uniri.

Dacă Unul este cel care aduce și ține laolaltă fiecare lucru, va face ca prin prezența sa fiecare lucru să fie desăvârșit. Prin urmare, starea de unire este bună pentru toate lucrurile.

Dar dacă unirea este un bine în sine, iar tot binele are o putere unificatoare, atunci Binele simplu și Unul simplu sunt același principiu, un principiu care face ca lucrurile să fie una și făcând astfel le face bune. Astfel, acele lucruri care într-o privință oarecare se desprind de binele lor, pierd în același timp și participarea la unitate. Și acele lucruri care și-au pierdut partea lor de unitate, fiind corupte de separare, sunt deopotrivă lipsite de binele lor.

Prin urmare, Binele este unire, iar unirea este bunătate; și Binele este unu, iar Unu este binele primar¹.

Despre cauza nemișcată și cauza mișcată prin sine.

PROPOZIȚIA 14²

Tot ceea ce există este fie nemișcat, fie mișcat. Și dacă este mișcat, este astfel fie prin sine, fie prin altul, adică fie dinlăuntru, fie din afară: astfel încât totul este nemișcat, mișcat dinlăuntru sau mișcat din afară.

Căci, din moment ce există naturi mișcate din afară, trebuie să existe și ceva nemișcat, și o natură intermediară care este mișcată prin sine.

Căci dacă toată mișcarea din afară provine de la un altul care se află el însuși în mișcare, atunci avem, fie o mișcare transmisă în cerc, fie o reducere la infinit. Dar niciuna nu este cu putință, din moment ce întreaga existență este limitată de principiul prim, iar cel care mișcă

¹ Unul, care până acum apărea ca o abstracție metafizică, este acum identificat cu *summum bonum* în virtutea caracterului său de *σωστικὸν ἐκάστου*, baza individualității. Potrivit *Theol. Plat.* II. (6). 95, zeul *qua* Unu este cauza procesiei; *qua* Bine, a conversiei. Această perspectivă, cu nuanța sa dualistă, nu este sugerată în pasajul de față, unde Unul și binele sunt tratate ca fiind două nume ale unui singur principiu, nu ca două aspecte sau funcții ale aceluși principiu. Divinitatea la neoplatonicieni transcende distincția procesie-conversie (sau în terminologie modernă, existență-valoare) (Dodds).

² Gradele realității (prop. 14-24). I. Stratificarea verticală a realității: 1. Există cel Nemișcat și cel Mișcat prin sine (14). 2. Cel Mișcat prin sine are conștiință reflexivă (17), și este prin urmare incorporat (15) și independent de Corp (16). 3. Nu există nimic în efect care să nu existe în mod primar în cauză (18). Prin urmare, Sufletul fiind sursa mișcării prin sine din corpuri, este mișcat prin sine în mod primar. 4. Caracterul primar al oricărui grad este permanent și universal (19). Prin urmare, Intellectul nu aparține în mod primar Sufletului (20). 5. Există astfel patru grade, Corp, Suflet, Intellect și Unu (20). II. Structura generală a realității din fiecare strat: 1. Ca Unu și Multiplu (21-2). 2. Ca triadă a Neparticipatului, Participatului, Participantului (23-4).

este superior celui mișcat. Prin urmare, trebuie să existe ceva nemișcat, care este mișcătorul prim.

Dar dacă este așa, trebuie să existe și ceva mișcat prin sine. Căci dacă toate lucrurile se vor opri, ce va fi cel care este primul mișcat? Nu poate fi nemișcatul, [căci acesta nu se mișcă] prin natura sa; nici ceea ce este mișcat din afară, căci acesta este mișcat de un altul. Rezultă, prin urmare, că primul pus în mișcare este cel mișcat prin sine, care de fapt este legătura dintre nemișcat și lucrurile mișcate din afară. Deopotrivă mișcător și mișcat, cel mișcat prin sine este un fel de termen mediu între mișcătorul nemișcat și cel care este doar mișcat. Prin urmare, tot ceea ce există este nemișcat, mișcat dinlăuntru sau mișcat din afară.

Corolar. De aici este evident că dintre lucrurile mișcate, cel mișcat prin sine are întâietate; iar dintre lucrurile care mișcă alte lucruri, întâietate are nemișcatul¹.

Despre esența incorporeală; și care este particularitatea sa.

PROPOZIȚIA 15

Orice lucru care este capabil să se întoarcă spre sine este incorporeal.

Căci nici un corp nu este, în virtutea naturii sale, capabil să se întoarcă către sine². Cel care se întoarce către

¹ Cf. Platon, *Phaidros* 245 c: „Într-adevăr, ceea ce se mișcă de la sine este nemuritor. În schimb ceea ce mișcă alt lucru și e mișcat de către altul, de îndată ce mișcarea încetează să existe. Numai ce se mișcă pe sine, de vreme ce nu se lasă pe sine în părăsire, nu încetează să fie niciodată în mișcare; ba mai mult: el este sursă și principiu al mișcării pentru toate câte se mișcă” (trad. Gabriel Liiceanu, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1983) – n.t..

² ἐπιστροφή (introversie, conversie, revenire, întoarcere spre), în privința unui act mental înseamnă „întoarcere sau direcție a conștiinței”. Este un acompaniament necesar în orice activitate și este primul pas spre acea identificare cu obiectul, care pentru un neoplatonician este condiția cunoașterii. Sufletul este astfel πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεωτική, în

un lucru este unit cu cel asupra căruia s-a întors: prin urmare, este evident că orice parte a corpului întoarsă către ea însăși va fi unită cu toate celelalte părți. Căci conversia către sine este exact cazul în care subiectul ce s-a întors și cel către care s-a întors devin identici. Acest lucru, totuși, este cu neputință pentru corp, și în mod universal pentru orice substanță divizibilă: căci întregul unei substanțe divizibile nu poate fi unit cu totalitatea sa din cauza separării părților sale, care ocupă poziții diferite în spațiu. Prin urmare, nici un corp nu este capabil în mod natural să se întoarcă spre sine, astfel încât întregul să se întoarcă spre întreg. Așadar, dacă există ceva care să aibă puterea de a se întoarce spre sine, acela este incorporeal și lipsit de părți¹.

PROPOZIȚIA 16

**Tot ceea ce poate să se întoarcă spre sine
are o esență separată de orice corp.**

Căci dacă acesta nu ar fi separat de orice corp, nu ar putea să aibă nicio activitate separată de corp, din moment ce, esența fiind inseparabilă de corp, este cu neputință ca o activitate ce pornește de la esență să fie separată². Căci, în acest caz, activitatea sa va fi superioară

sensul în care poate fi pentru sine un obiect al conștiinței. Acesta este de asemenea sensul obișnuit al „introversiei” la stoici: Epictet consideră puterea contemplării de sine ca fiind însușirea deosebită a lui λογιστικόν (Diss. I. 20. 1-5). Introversia capătă, totuși, o semnificație mult mai adâncă în neoplatonism (și într-o anumită măsură deja la stoicii târzii) fiindcă „sinele” care este astfel cunoscut nu este un individ izolat, ci conține *in potentia* întreaga realitate. (Dodds).

¹ În această propoziție și în cele două care urmează, Proclus dorește să stabilească principiul general că nimic care nu este incorporeal nu poate atinge conversia spre sine și conștiința de sine ce apare o dată cu aceasta. Este vorba mai ales de suflet, dar acest principiu are o aplicație mai generală fiind o respingere a materialismului stoic. Pentru doctrina expusă aici, cf. Plotin V.3.6, 389-43; 13, 13-17; Porfir, *Sent.*, cap. 41, dar originile acesteia pot fi distinse deja în Aristotel, *Despre suflet* Γ 6, 430 b 22 sqq. (Dillon)

² Plotin, *En.* IV.7.8.

esenței sale, fiindcă ultima ar avea nevoie de un corp, în timp ce prima ar fi suficientă prin sine, depinzând nu de corpuri, ci de sine. Astfel, orice lucru care este inseparabil în esență este, în același grad sau într-unul mai mare, inseparabil și în activitatea sa. Dar dacă este așa, nu se poate întoarce spre sine, căci ceea se întoarce spre sine, fiind altceva decât corpul¹, are o activitate separată de corp, care totodată nu se petrece nici prin și nici cu co-operarea corpului, din moment ce nici activitatea în sine și nici scopul spre care este îndreptată nu au nevoie de corp: prin urmare, ceea ce se întoarce spre sine este separat întru totul de corpuri.

PROPOZIȚIA 17

Orice lucru care se mișcă pe sine în mod primar este capabil să se întoarcă spre sine.

Căci dacă se mișcă de unul singur și activitatea sa motrice este îndreptată spre sine, cel care mișcă și cel care este mișcat sunt în același timp un singur lucru. Căci, fie acesta se mișcă într-o parte sau este mișcat într-o altă parte, fie întregul mișcă și este mișcat, fie întregul se află la începutul mișcării ce are loc într-o parte, fie contrariul. Dar dacă, într-adevăr, doar o parte este cea care mișcă, și o alta este cea mișcată, [lucrul] acesta nu va fi în esență mișcat prin sine², din moment ce va fi alcătuit din părți care nu sunt mișcate prin sine: acesta va avea aparența unui mișcător prin sine, dar nu va fi așa în esență.

Dacă, totuși, întregul este cel care mișcă, iar cea care se mișcă este partea, sau contrariul acestui lucru, în fiecare va exista o parte ce, în unul și același subiect, mișcă și în același timp este mișcată³. Și aceasta este acea parte care este mișcată prin sine în sens primar. Dacă, totuși, unul și același lucru mișcă și este mișcat, acesta își va avea

¹ Prop. 15.

² Cf. Plotin, V.3.1.

³ Căci dacă întregul este cel care mișcă, partea mișcată va fi în același timp mișcătoare (Taylor).

(ca mișcător prin sine) activitatea mișcării îndreptată spre sine. Dar a îndrepta activitatea spre ceva înseamnă a te îndrepta spre acel lucru. Prin urmare, orice lucru care se mișcă pe sine în mod primar este capabil să se întoarcă spre sine.

PROPOZIȚIA 18

Orice lucru care prin existența sa dăruiește un caracter altora posedă în sine în mod primar acel caracter pe care îl comunică celor care îl primesc.

Căci dacă acesta dăruiește doar prin existență, și astfel împărtășește din propria esență¹, atunci ceea ce împărtășește este inferior esenței sale, iar ceea ce acesta este, este mai mare și mai desăvârșit, din moment ce fiecare natură care este capabilă să producă este superioară lucrului produs de ea. Prin urmare, caracterul ce preexistă în dătătorul original are o realitate mai înaltă decât caracterul dăruit: este ceea ce este caracterul dăruit, dar nu este identic cu el, căci unul există în mod primar, iar celălalt în mod secundar sau prin derivare. Căci este necesar ca fie amândouă [caracterele] să fie la fel, trebuind să existe o singură rațiune și o singură definiție la amândouă, fie nu există nimic comun sau identic în ele, fie unul există în mod primar, iar celălalt în mod secundar. Dar dacă, totuși, ar avea o singură definiție, unul nu va putea să fie cauză și celălalt efect; unul nu va putea fi în sine și celălalt în participant; unul nu va putea fi autorul și celălalt subiectul unui proces. Iar dacă nu au nimic care să fie la fel, al doilea, neavând nimic în comun cu existența primului, nu ar putea să se ivească din existența aceluia. Prin urmare, reiese că un lucru primește împărtășire de la un altul doar în virtutea existenței celui alt, dătătorul posedă în mod primar caracterul pe care îl dăruiește, pe când cel ce primește este în mod secundar ceea ce dătătorul este.

¹ Vezi Propoziția 7.

PROPOZIȚIA 19

Tot ceea ce este inerent în mod primar în orice clasă naturală de ființe este prezent deopotrivă în toate ființele din acea clasă, și în virtutea definiției lor comune.

Căci dacă acesta nu ar fi prezent în toate în același mod, ci în unele ar fi prezent și în altele nu, este evident că acesta nu ar fi în mod primar în acea clasă, ci în unele lucruri ar fi în mod primar, iar în altele în mod secundar, a căror participare la el este trecătoare. Căci un caracter ce aparține la un moment dat unui subiect, iar în alt moment nu, nu îi aparține în mod primar și nici în virtutea naturii subiectului, ci este incidental și sosește dintr-un alt loc la lucrurile în care este inerent¹.

PROPOZIȚIA 20

Deasupra tuturor corpurilor se află esența sufletului, deasupra tuturor sufletelor principiul intelectual, iar deasupra tuturor substanțelor intelectuale se află Unu.

Căci fiecare corp este mișcat de un altul: mișcarea de sine este contrară naturii sale, ci prin prezența sufletului acesta este mișcat dinlăuntru și datorită sufletului are viață. Atunci când sufletul este prezent, corpul este într-o privință oarecare mișcat prin sine, dar când sufletul este absent, acesta este mișcat din afară, arătând că trupul este mișcat în mod natural din afară, în timp ce mișcarea prin sine ține de esența sufletului; căci cel în care

¹ Aici se stabilește un al doilea principiu general ce ajută la determinarea rolului Sufletului: calitatea caracteristică din orice grad de realitate se deosebește prin prezența sa permanentă și universală din acel grad. Proclus poate astfel în următoare propoziție să deosebească Sufletul, care este capabil de gândire intuitivă dar o poate face doar în mod convulsiv, de Intellect, care are acest caracter în mod permanent și universal. (Dodds)

sufletul este prezent e înzestrat cu un grad de mișcare prin sine. Iar ceea ce sufletul împărtășește prin simpla sa existență trebuie să aparțină în mod primar sufletului într-o măsură mai mare. Prin urmare, sufletul se află deasupra corpurilor, ca fiind mișcat prin sine în esență, în timp ce acestea ajung să fie mișcate prin sine prin participare.

La rândul său, sufletul, fiind mișcat prin sine, ocupă un ordin inferior naturii nemișcate, care este nemișcată chiar și în activitatea sa, căci, dintre toate naturile care sunt mișcate, are întâietate cel care se mișcă prin sine; iar din toți mișcătorii, are întâietate nemișcatul. Dacă, prin urmare, sufletul mișcă alte lucruri mișcându-se prin sine, trebuie ca anterior acestuia să existe o cauză a mișcării care este nemișcată. Intellectul este o astfel de cauză nemișcată a mișcării, fiind veșnic activ și fără schimbare. Căci sufletul, prin intelect, participă la gândirea perpetuă, tot așa cum corpul, prin suflet, posedă puterea de a se mișca prin sine. Căci dacă gândirea perpetuă s-ar afla în mod primar în suflet, aceasta ar fi inerentă tuturor sufletelor, la fel ca și mișcarea prin sine. Astfel, gândirea perpetuă nu aparține în mod primar sufletului. Prin urmare, anterior sufletului trebuie să existe ceva care să fie intelectual în mod primar: astfel, intelectul este anterior sufletelor.

Dar, înaintea intelectului se află Unu. Căci intelectul, deși este nemișcat, totuși nu este o unitate; căci își servește ca obiect al cunoașterii pentru sine însuși și este obiectul propriei sale activități. În plus, în timp ce toate lucrurile, indiferent de nivel, participă la unitate, nu toate participă și la intelect. Căci a participa la intelect înseamnă a participa la cunoaștere, căci cunoașterea intuitivă este începutul și prima cauză a întregii cunoașteri. Prin urmare, Unu este deasupra intelectului.

În schimb, deasupra Unului nu există un alt principiu; căci unitatea este identică cu Binele, și prin urmare este principiul tuturor lucrurilor, așa cum s-a demonstrat (prop. 12).

Intelectul nu este Cauza Primă

PROPOZIȚIA 21

Orice ordin, începând de la monadă, purcede spre o pluralitate coordonată cu acea monadă, iar pluralitatea fiecărui ordin trebuie să trimită înapoi la o singură monadă.

Căci monada, având statutul unui principiu, generează pluralitatea proprie ei. Din acest motiv, aceasta alcătuiește o serie sau un ordin unic, prin faptul că întreaga serie derivă din monadă declinul său în pluralitate; căci dacă monada ar rămâne neproductivă în ea însăși, nu ar mai putea exista niciun ordin sau serie.

Dar, în sens invers, pluralitatea poate fi trimisă înapoi la o cauză comună unică a tuturor termenilor coordonați. Căci elementul care este identic în fiecare membru al pluralității nu a purces din niciunul dintre acești membri. Cel care purcede dintr-unul din mulțime, nu este comun tuturor, ci este particular individualității unice a aceluia. Astfel, din moment ce în fiecare ordin există un oarecare element comun, o continuitate și o identitate în virtutea cărora se spune că unele lucruri sunt co-ordonate și altele nu sunt, este evident că elementul identic este derivat de întregul ordin de la un principiu unic¹. Prin urmare, în fiecare ordin sau lanț causal există o monadă unică anterioară pluralității care determină pentru membrii ordinului relația unică avută între unul și celălalt, ca și cea avută cu întregul.

Este adevărat că printre membrii aceleiași serii unul poate fi cauza celuilalt; dar cel care este cauză a seriei ca unitate trebuie să fie anterior tuturor celor din seria aceea. Și în măsura în care aceștia sunt co-ordonate, trebuie ca toți să fie generați din acesta, nu fiecare în individualitatea sa, ci aparținând unei serii particulare.

¹ Vezi notele suplimentare.

Corolar. Din aceste lucruri reiese că atât unitatea, cât și pluralitatea coexistă la nivelul corpurilor naturale după felul cum Natura unică¹ conține mai multe naturi ce depind de ea, și, invers, acestea purced din Natura unică – cea a întregului; că ordinul sufletelor, avându-și originea în unicul Suflet prim, coboară într-o pluralitate de suflete și readuce pluralitatea la unu; că esenței intelectuale îi aparține o monadă intelectuală și o pluralitate de intelecte ce purced dintr-un singur intelect și care se întorc spre el; că pentru Unu, care este anterior tuturor lucrurilor, există pluralitatea de henade, iar pentru henade năzuința ascendentă către Unu. Astfel, după Unu primar sunt henadele²; după Intelectul prim sunt intelectele; după Sufletul prim sunt sufletele; iar după Natura universală sunt naturile³.

¹ Aici natura are aceeași funcție ca și la Plotin (de ex. *En.* IV.4.11), ca un fel de a patra ipostază ce stăpânește tărâmul ființelor lipsite de rațiune – n.t.

² Acest lucru ne va fi clar dacă socotim că Unul sau Principiul prim al tuturor lucrurilor trebuie să producă ceea ce purcede prima dată din el prin unire. Și din moment ce prima sa producere trebuie să fie cea mai asemănătoare cu el și, în același timp, să fie pluralitate – altfel cum s-ar putea diferenția de Unu? –, este necesar ca această procesie să nu fie altceva decât henade desăvârșite prin sine. Ca o consecință a acestei doctrine, așa cum bine observă Proclus (*Theol. Plat.* p. 123), există un Zeu și o mulțime de zei; o Henadă [Unitate] și o mulțime de henade anterioare ființelor; și, în sfârșit, o Bunătate și o mulțime de bunătăți, după Binele prim. Tot așa, rezultă că Principiul prim al tuturor lucrurilor este Unul supra-esențial, și că după acest Unu există o multitudine de henade supra-esențiale. Și am putea considera fiecare henadă a ființelor ca fiind floarea unei anumite ființe; și ca fiind culmea și centrul în jurul căruia există fiecare ființă. (Taylor)

³ Ultima propoziție ne-a oferit stratificarea împătrită a realității, formula generală ce guvernează structura fiecărui strat. Această formulă se bazează pe concepția pitagoreică a seriei aritmetice. Fiecare membru al seriei evoluează din, sau este generat de către, membrii ce îl preced, iar seria ca întreg este generată de o unitate sau „monadă” care este primul număr al acesteia. Fie putem începe de la această monadă pentru a urmări apariția seriei din ea (*προποδισμός*), fie urmărim seria în sens invers până când se sfârșește cu monada (*ἀναποδισμός*): în primul caz ne deplasăm de la cauză la efect, în ultimul de la efect la cauză. Proclus, ca de obicei, transferă relația de la nivelul gândirii

**Orice lucru care există în mod primar și principal
în fiecare ordin este unul – nu este doi și nici
mai mult decât doi, ci este unic.**

Căci, dacă ar fi posibil, să admitem două lucruri care să aibă o astfel de existență (existând aceeași imposibilitate și dacă ar fi mai mult decât două); sau să admitem că ceea ce există în mod primar este o combinație din acestea amândouă. Dar dacă într-adevăr combinația este de acest fel, cel care este primar va fi iarăși unul, iar nu doi. Și dacă ar fi unul din cele două, nu vor fi amândouă primare. Și nici dacă amândouă sunt pe același nivel, nu vor fi primare. Căci dacă fiecare ar fi primar și totuși s-ar deosebi unul de celălalt, de ce unul ar aparține aceluiași ordin cu celălalt? Căci cel care este primar este cel care nu este altceva decât ceea ce se spune că este; dar fiecare dintre acestea două, deosebindu-se între ele, sunt și în același timp nu sunt ceea ce se spune că sunt. Dar dacă ele diferă, dar nu și în privința calității lor primare – căci amândouă au această calitate comună ca efect primar – nu acela care există în mod primar va fi perechea, ci acela prin participarea la care amândouă sunt descrise ca existând în mod primar.

Corolar. Din aceste lucruri este evident că ființa primă nu este decât una, și că nu există două ființe prime, sau mai mult decât două; că intelectul prim este numai unul, și că nu există două intelecte prime; și că sufletul prim este unul. La fel și cu fiecare dintre forme, cum ar fi frumosul prim și egalul prim; tot așa cum și forma animalelor este una, ca și forma omului. Căci la toate se aplică aceeași demonstrație¹.

la nivelul realității: προποδισμός este echivalat cu πρόοδος [procesie], ἀναποδισμός cu ἐπιστροφή. Dar sensul acestei „revărsări” și „întoarceri” nu este explicat deplin până la prop. 25-39. (Dodds)

¹ Aceasta este o confirmare negativă a propoziției precedente, arătând că la orice nivel al realității nu poate exista o pluralitate de ἀρχαί independente. Astfel, structura fiecărui nivel de realitate îl oglindește

Despre neparticipat

PROPOZIȚIA 23

Tot ceea ce este neparticipat produce participatul din el însuși, iar toate naturile participante sunt legate printr-o tensiune ascendentă de existențele neparticipate.

Căci neparticipatul, având statutul relativ al unei monade – prin faptul că este al lui însuși și nu al altuia și prin faptul că transcende participanții – produce acele lucruri ce pot fi participante. Căci, fie este el însuși neroditor, rămânând izolat și neavând nimic demn de cinste, fie va împărtăși din el însuși ceva, de unde cel ce primește devine participant, pe când ceea ce este dat atinge existență substanțială ca termen participat.

În schimb, orice termen participat, devenind o proprietate a acelui particular de care este participat, este secundar față de ceea ce este prezent în mod egal în toate lucrurile și care umple toate lucrurile din ființa sa. Ceea ce se află doar într-unul nu se află și în alții; pe când ceea ce este prezent în mod asemănător în toate lucrurile, pentru a le ilumina pe toate, nu se află într-un singur lucru, ci este anterior tuturor lucrurilor. Căci, fie se află în toate lucrurile, fie doar într-unul, fie este anterior tuturor. Însă principiul care s-ar afla în toate lucrurile ar fi împărțit în toate și ar avea iarăși nevoie de un alt

pe cel al realității ca întreg. Să presupunem că două suflete „ar fi în mod primar ceea ce se spune că sunt”, adică sunt ἀρχαί ale ordinului sufletelor. Dacă acestea sunt dependente reciproc (astfel încât nu alcătuiesc un ἀρχαί decât prin combinare) sau dacă unul depinde de celălalt, această afirmație se dovedește în mod evident a fi invalidă. Iar dacă sunt independente, acestea trebuie să se deosebească printr-o calitate alta decât calitatea ce o au în comun de a fi suflete (fără de care nu ar aparține aceluiași ordin): dar acest lucru înseamnă că fiecare posedă un caracter particular în plus față de cel generic, sau, în limbaj platonice, că „participă” la Suflet și prin urmare nu poate fi un ἀρχή al Sufletului. Puterea argumentului depinde de noțiunea abstractă de gen ce exclude caracterele particulare.

principiu care să unească ceea ce este împărțit. Și toate particularele nu vor mai participa la același principiu, ci unul va participa la unul și altul la celălalt, prin divizarea unității sale. Dar dacă s-ar afla doar într-unul din toate lucrurile, acesta nu va mai fi comun tuturor, ci doar unui singur lucru. Astfel, dacă acesta este comun tuturor lucrurilor ce pot participa și este identic pentru toate, trebuie să fie anterior tuturor: adică trebuie să fie neparticipat¹.

PROPOZIȚIA 24

Tot ceea ce participă este inferior celui participat, iar acesta din urmă celui neparticipat.

Căci participantul era nedesăvârșit înainte de participa, iar prin participare a fost făcut desăvârșit; astfel

¹ Neparticipatul reprezintă ceea ce nu este coexistent cu o natură subordonată. Astfel, intelectul neparticipat reprezintă intelectul care nu este coexistent cu sufletul, acesta fiind transcendent lui. Iar sufletul neparticipat este sufletul care nu este coexistent cu corpul. Și tot așa cu alte lucruri (Taylor).

Această propoziție a fost descrisă ca fiind „le théorème fondamental du traité, que l'on pourrait appeler théorème de la transcendance” (Bréhier, *Hist. de Philosophie*, I. 477). Este în același timp teorema imanenței. Aceasta încorporează în cea mai clară formă soluția neoplatonică a problemei ridicată prima oară de Platon în *Parmenide*, problema reconcilierii imanenței necesare a Formelor cu transcendența lor necesară. Dacă participația este reală, Forma trebuie să fie immanentă și prin urmare divizată; dacă trebuie să existe participare la un singur principiu neîmpărțit, Forma trebuie să fie transcendentă, fără a fi participată direct. Proclus acceptă ambele necesități; el lărgeste de asemenea (urmând întrebuintarea aristotelică a „Formei” și „Materiei”) sensul „participației” pentru a face din ea o formulă generală în relația dintre universalul superior (fie o Formă platonice, fie o Ipostază) și particularul inferior (fie un individ material, fie unul spiritual). Cel care este participat direct este un universal immanent – un ἰνυλον εἶδος, un ψυχὴ ἐν σώματι, un νοῦς ἐκ ψυχῆ, un νοητὸν ἐν νῷ, un νοητὴ ἑνὰς (in *Parm.* 1069. 23 sqq.). Universalul transcendent (ἐξηρημένον) trebuie să existe pentru a da unitate mulțimii de universalii imanente, și trebuie să fie distinct de oricare dintre ele. Acesta este înrudit cu ele așa cum este monada cu ceilalți membri ce țin de σειρά. (Dodds)

este în mod necesar secundar față de cel participat, în măsura în care este desăvârșit prin participare. Căci în măsura în care era nedesăvârșit acesta este inferior celui la care participă și care îl face să devină desăvârșit.

Dar cel participat, fiind proprietatea unui particular și nu al tuturor, acordă acestuia o substanță subordonată celei care este comună tuturor lucrurilor și nu [doar] unuia singur: căci ultima este mult mai apropiată și prima mult mai îndepărtată de cauza tuturor lucrurilor.

Prin urmare, neparticipatul precede lucrurile participante, iar acestea pe cele care participă. Căci, pentru a o spune pe scurt, neparticipatul este unitate anterioară mulțimii; participatul se află în mulțime și este unu și în același timp non-unu; în timp ce tot ceea ce participă este non-unu și în același timp unu.

Despre ceea ce este desăvârșit

PROPOZIȚIA 25

Tot ceea ce și-a atins desăvârșirea începe să genereze acele lucruri pe care poate să le producă, imitând la rândul său principiul unic al tuturor lucrurilor.

Căci așa cum acel principiu, datorită propriei sale bunătăți, este constituit printr-un act unitar din toate ființele – căci Binele și Unul sunt identice, iar acțiunea care este îndeplinită conform bunătății este identică cu acțiunea unitară –, tot astfel, principiile care sunt posterioare acestuia, datorită desăvârșirii lor, sunt îndemnate să genereze ființe inferioare propriei lor esențe: căci desăvârșirea este o funcție a Binelui, iar ceea ce este perfect, în măsura în care este perfect, imită Binele. Dar Binele cuprinde toate lucrurile. În consecință, cel desăvârșit produce prin natura sa în limitele puterii sale. Cel în mai mare măsură desăvârșit este cauza mai multor lucruri, în funcție de gradul desăvârșirii sale, căci cel ce este în mai

mare măsură desăvârșit participă într-un grad mai mare la Bine. Adică, este mult mai apropiat de Bine. Și asta înseamnă că este mult mai înrudit cu cauza tuturor lucrurilor; adică este cauza unui număr mult mai mare de efecte. Cel care, totuși, este mai puțin desăvârșit, în măsura în care este mai puțin desăvârșit, este cauză a mai puține efecte; căci, fiind mult mai îndepărtat de cel care produce toate lucrurile, este alcătuit din mai puține lucruri. Se întâmplă astfel fiindcă cel care aduce la ființă – sau rânduiește sau desăvârșește, sau ține laolaltă, sau dă viață, sau creează – toate lucrurile se înrudește cel mai mult cu cel care face toate acestea cu un număr mai mare de lucruri; pe când cel care face toate acestea cu un număr mai mic de lucruri este mult mai îndepărtat de el.

Corolar. Din aceste premise, este evident că cel care este cel mai îndepărtat de principiul prim al tuturor lucrurilor este neroditor și nu este cauza nici unui lucru. Căci dacă ar fi generat vreun lucru și ar fi avut ceva care să îi urmeze, este evident că nu ar fi cel mai îndepărtat, ci lucrul pe care îl produce va fi mult mai îndepărtat decât el, iar el va fi mai apropiat prin faptul că produce altceva, orice ar fi, astfel imitând cauza care este producătoare a tuturor lucrurilor¹.

¹ Aceasta este expresia formală a legii plotiniene a emanației, care urmărește să explice existența unui univers aflat în afara Unului prin principiul conform căruia tot ceea ce este „desăvârșit” (adică a realizat toate potențialitățile naturii sale) tinde să se reproducă pe sine (*En.* V.1.6.). Această lege se bazează în mod evident pe faptul reproducerii animalelor; panzoismul lui Plotin îi dă cu ușurință posibilitatea să o extindă până la ierarhia principiilor cosmice. Dar trebuie să observăm că (a) nașterea cosmică este eternă; și (b) că în nașterea cosmică cel produs este întotdeauna inferior celui care produce deși, așa cum spune Nicolaus în comentariul său la propoziția de față, oamenii au născut oameni, nu porci. Autoritatea acestei doctrine a fost găsită în explicația dată de Platon (*Tim.* 29 e) motivelor Creatorului: „El era bun, iar în cel bun nu poate apărea nici o invidie, niciodată, față de nimic”. De aici s-a înțeles că „dăruirea” sau creația este o parte esențială a Binelui.

Despre cel ce produce

PROPOZIȚIA 26

Orice cauză producătoare produce principiile ce îi urmează și pe toate care vin după aceea, în timp ce în sine rămâne neclintită.

Căci dacă aceasta îl imită pe Unu, iar dacă Unu aduce la existență lucrurile posterioare lui fără mișcare, atunci orice cauză producătoare are o lege asemănătoare de producere. Însă Unu creează fără mișcare. Căci dacă ar face-o prin mișcare, mișcarea ar fi în el, iar dacă este mișcat, nu va mai fi unu și astfel își va pierde unitatea; sau, altfel, dacă mișcarea îi urmează, această mișcare va deriva ea însăși de la Unu, având loc fie o reducere la infinit, fie Unu va produce fără mișcare. Iar fiecare principiu ce produce va imita pe Unu, cauza producătoare a tuturor lucrurilor. Căci, pretutindeni, cel care nu este primar provine din cel care este primar; astfel încât, principiul care produce unele lucruri trebuie să provină din principiul care produce toate lucrurile. Prin urmare, orice cauză producătoare produce naturi care îi urmează, în timp ce în sine rămâne statornică.

Corolar. Rezultă că principiile producătoare nu suferă micșorare prin producerea existențelor secundare. Căci ceea ce este micșorat în orice privință nu poate rămâne așa cum este.

PROPOZIȚIA 27

Orice cauză producătoare, datorită desăvârșirii și abundenței sale de putere, este producătoare de naturi secundare.

Căci dacă aceasta nu a produs datorită desăvârșirii sale, ci printr-o imperfecțiune de putere, nu ar fi putut să-și păstreze propria poziție nemișcată. Căci cel care dăruiește ființă unui alt lucru prin imperfecțiune și slăbiciune, același îi împărtășește substanță prin transformarea și schimbarea propriei naturi. Dar fiecare lucru care

produce rămâne așa cum este, iar cel care îi urmează purcede din el fără vreo schimbare în statornicia sa. Prin urmare, fiind deplin și desăvârșit, acesta aduce la existență naturile secundare fără mișcare și fără pierdere, el însuși fiind ceea ce este, fără a se transforma în acestea și fără a se micșora. Căci nu se produce o distribuire în părți a cauzei producătoare, din moment ce lucrul acesta nu este propriu generării și nici cauzelor generatoare. Și nici o transformare nu este: cel ce produce nu este materia celui care purcede din el, căci acesta rămâne așa cum este, iar ceea ce este produs este diferit de acesta. Astfel, cel ce generează rămâne neschimbat și fără micșorare, înmulțindu-se în virtutea puterii sale generatoare și dăruind din el însuși substanțe secundare¹.

PROPOZIȚIA 28

Orice cauză producătoare aduce la existență lucruri asemănătoare cu ea însăși înainte de cele neasemănătoare.

Căci întrucât cel ce produce este în mod necesar superior lucrului produs, aceștia nu pot fi niciodată

¹ Luat de unul singur, principiul emanației tinde să epuizeze cauza prin risipirea acesteia în efecte și astfel să o lipsească de realitatea sa substanțială: din acest motiv, mulți scriitori (Zeller, H. F. Müller, Arnou) au refuzat să considere că sistemul neoplatonic este „emanaționist”, în ciuda apelului făcut de Plotin la imagini precum soarele și razele sale, izvorul și râul, rădăcina și seva, pentru a exprima relația dintre Zeu și lume. Totuși, legea emanației este îndreptățită în neoplatonism de o altă lege, cea potrivit căreia atunci când dă naștere unui efect cauza nu se micșorează și nu se schimbă. Această doctrină este anterioară lui Plotin. „Textul” platonice pe care Plotin (*En.* V.4.2) și Proclus (*Theol. Plat.* XVIII. 283) se bazează este cel din *Timaios* 42 e. Dar pare să fie de fapt un produs ce ține de stoa de mijloc, avându-și originea în încercarea de a-i da lui Dumnezeu un loc real spre deosebire de cosmos. Cel mai vechi pasaj pe care l-am găsit se află în *Cartea înțelepciunii lui Solomon* 7:27, „Ea [Înțelepciunea], chiar de este una, toate le poate, și rămânând în ea însăși, toate le înnoiește”. Este afirmată cu o claritate mai mare sau mai mică de Philon (*Leg. Alleg.* I. 5), Seneca (*ep.* 41. 5), M. Aurelius (VIII. 57; VII. 59); și destul de explicat de Numenius (*ap. Euseb. Prep. Ev.* XI. 18). (Dodds)

identici fără calificare sau egali ca putere. Dar dacă aceștia nu sunt identici și egali, ci diferiți și inegali, fie sunt într-un tot separați unul de celălalt, fie sunt atât uniți cât și separați.

Dacă, totuși, sunt într-un tot separați, nu se vor afla în acord unul cu celălalt, și nu va exista nicio simpatie între cauză și efect. Prin urmare, unul nu va participa la celălalt din moment ce sunt cu totul diferiți: căci cel care este participat dă participantului său comuniune cu cel pe care-l participă. Dar este necesar ca efectul să participe la cauză, în măsura în care acesta își capătă ființa de la ultima.

Să presupunem că cel care este produs se deosebește într-o anumită privință de cauza sa producătoare, iar într-o alta fiind unit cu ea. Dacă ar fi afectat în egală măsură de diferențiere, cât și de unire, acesta va participa și nu va participa în egală măsură, astfel încât, în același fel, va avea și nu va căpăta ființă de la cauza sa. Iar dacă ar fi în mai mare măsură separat decât unit, lucrul generat va fi mult mai străin decât înrudit cu cel de care este generat, va fi mult mai neadaptat decât adaptat la acesta, iar capacitatea sa pentru simpatie va fi mai mică decât incapacitatea ce o are. Dacă, prin urmare, lucrurile care purced din cauze sunt înrudite cu acestea potrivit propriei lor ființe, în măsura în care depind prin natura lor de ele și doresc să se unească cu ele – căci acestea doresc Binele și își realizează dorința lor prin intermediul cauzei lor –, este limpede că lucrurile produse sunt înrudite într-un grad mai mare cu cauzele lor producătoare decât sunt separate. Dar lucrurile care sunt unite cu, mai mult decât sunt separate de, acele principii cu care sunt cel mai strâns unite sunt în mai mare măsură asemănătoare cu acestea decât sunt neasemănătoare. Prin urmare, orice cauză producătoare aduce la existență lucruri asemănătoare înainte de cele neasemănătoare¹.

¹ Legilor emanației și împărțirii fără micșorare, Proclus le adaugă aici un al treilea principiu ce guvernează procesia, cel al continuității.

Întreaga procesie este realizată printr-o asemănare a naturilor secundare cu cele primare.

Căci dacă cel care produce aduce la existență lucruri asemănătoare înaintea celor neasemănătoare, asemănarea este cea care generează produsul din cel ce produce. Căci lucrurile asemănătoare sunt făcute asemănătoare prin asemănare, iar nu prin neasemănare. În consecință, procesia – din moment ce, în declinul său, păstrează o identitate între cel generat și cel care generează, și manifestă prin derivare în cel ce urmează acel caracter pe care celălalt îl are în mod primar – datorează asemănării existența sa substanțială.

PROPOZIȚIA 30

Tot ceea ce este produs nemijlocit de orice principiu, rămâne în cauza sa producătoare și deopotrivă purcede din ea.

Căci dacă în orice procesie primii termeni rămân statornici și dacă procesia este realizată prin intermediul asemănării, termenii asemănători ajungând la existență înaintea celor neasemănători, atunci cel care este produs va rămâne într-o anumită privință în cauza sa producătoare. Căci cel care a purces în întregime nu va avea nicio identitate cu cel care a rămas, ci va fi cu totul separat de cel dinaintea sa. Dar dacă are ceva în comun și este unit cu cauza sa, acesta trebuie să rămână în ultima așa cum am văzut că ultima rămâne în sine însăși. Dacă, totuși, doar rămâne, fără purcedere, nu se va mai deosebi de

Așa cum în universul fizic nu există niciun vid, tot așa nici în cel spiritual nu există. În schimb, ființele spirituale nu sunt separate de intervale spațiale, ci de intervale calitative (*En.* VI.9.8). Continuitatea spirituală presupune faptul că intervalul calitativ dintre orice termen al procesiei și cel imediat următor lui reprezintă diferența minimă compatibilă cu caracterul distinctiv; astfel nu există nicio lipsă în desfășurarea divină.

cauza sa, și nu va mai fi un lucru nou care s-a ivit în timp ce cauza rămâne. Căci dacă este un lucru nou, acesta este separat și despărțit de cauza sa; dacă este separat, iar cauza rămâne neclintită, ca să se poată petrece acest lucru, acesta trebuie să fi plecat din cauză. Prin urmare, în măsura în care cel ce este produs are ceva asemănător cu cauza producătoare, cel produs rămâne în ea; dar în măsura în care acesta este diferit, purcede din ea. Fiind, totuși, asemănător cu ea, acesta este deopotrivă identic cu ea și într-o anumită privință diferit de ea. În consecință, acesta rămâne și pleacă deopotrivă, iar cele două relații sunt inseparabile¹.

PROPOZIȚIA 31

Tot ceea ce purcede din orice principiu se întoarce în esența sa spre cel din care purcede.

Căci dacă purcede, dar nu se întoarce la cauza procesiei sale, acesta nu își dorește cauza, din moment ce tot ceea ce dorește se îndreaptă către obiectul dorinței sale. Dar toate lucrurile doresc Binele și fiecare îl atinge prin mijlocirea cauzei sale imediate. Prin urmare, orice lucru își dorește și propria sa cauză. Acesta își atinge propria bunăstare prin cel care îi dă ființă; sursa bunăstării sale

¹ Acest paradox este consecința necesară a încercării teoriei neoplatonice a cauzalității de a reconcilia transcendența cu imanența. Dacă procesia este atemporală și dacă conversia poate avea loc, inferiorul nu poate fi niciodată rupt de superior; dar dacă individualitatea este reală și dacă superiorul nu trebuie să fie contaminat cu pluralitate, inferiorul trebuie să fie actualizat ca ființă separată, nu pur și simplu ca o parte a superiorului; cf. *En.* V.2.2: „Toate aceste realități sunt și nu sunt principiul lor: ele sunt principiul, fiindcă provin din el, dar nu sunt principiul, fiindcă el le-a născut rămânând în sine”. Astfel, se spune că fiecare ipostază se află „în” cea situată imediat deasupra ei, deși nu este o parte a ipostazei superioare: „sufletul este în intelect, iar corpul în suflet, pe când intelectul este în altceva. Și nu există ceva diferit de acesta, în care el însuși să fie; deci el nu este în ceva” (*En.* V.5.9). (Dodds)

este obiectul principal al dorinței sale; iar obiectul principal al dorinței sale este cel spre care se întoarce.

PROPOZIȚIA 32

**Orice conversie este îndeplinită printr-o
asemănare a termenilor ce se întorc cu
țelul conversiei.**

Căci cel care se întoarce caută să fie unit în orice parte cu orice parte a cauzei sale și dorește să aibă comuniune și legătură strânsă cu aceasta. Dar toate lucrurile sunt strânse laolaltă prin asemănare, tot așa cum prin neasemănare sunt separate și despărțite. Prin urmare, dacă conversia este o comuniune și o unire, iar toate comuniunile și toate unirile se petrec prin asemănare, rezultă că orice conversie trebuie îndeplinită prin asemănare.

PROPOZIȚIA 33

**Tot ceea ce purcede din orice principiu
și se întoarce spre el are o activitate circulară.**

Căci dacă se întoarce la acel principiu de la care purcede, acesta unește sfârșitul său cu începutul, și mișcarea este una și continuă – începând de la nemișcat și întorcându-se din nou la acesta. Astfel, toate lucrurile purced în cerc de la cauzele lor și din nou la cauzele lor: dar există cercuri mai mici sau mai mari, prin faptul că unele se întorc spre naturile imediat anterioare lor, iar altele spre cauzele superioare, chiar și până la începutul tuturor lucrurilor. Căci din început se trag toate lucrurile și toate se întorc la el¹.

¹ Pentru a înțelege această Propoziție, trebuie să observe că ipoteza cere ca atât procesia cât și conversia să existe laolaltă. Și această ipoteză nu poate fi decât adevărată: căci dacă efectele nu s-ar întoarce neîncetat la cauzele lor, acestea nu ar putea exista, din moment ce depind de ele pentru existența lor, lucru ce nu poate fi obținut decât prin conversie (Taylor).

Orice lucru a cărui natură este aceea de a se întoarce, se întoarce la cel de la care și-a derivat procesia și propria sa substanță.

Căci dacă se întoarce după natură, acesta are o dorință esențială pentru cel spre care se întoarce. Dacă acesta este cazul, întreaga sa ființă depinde de principiul spre care se întoarce în esență și cu care se aseamănă în esență: prin urmare, se află într-o consonanță naturală cu acest principiu, din moment ce este înrudit cu el în esență. Dacă este așa, fie ființa celor doi este aceeași, fie unul provine din celălalt, fie amândoi au primit caracterul lor asemănător de la un altul. Dar dacă ar fi identici, cum poate unul să se întoarcă spre celălalt? Și dacă amândoi provin dintr-o singură sursă, sursa aceea trebuie să fie țelul conversiei naturale pentru amândoi. Prin urmare, rezultă că unul își ia ființă de la celălalt. Iar dacă este așa, procesia va porni de la cel spre care are loc conversia după natură.

Corolar. Prin urmare, din aceste lucruri reiese că, așa cum intelectul este un obiect al dorinței tuturor lucrurilor, tot astfel, toate lucrurile purced din intelect, iar întregul univers, deși este etern, își ia ființa din intelect. Eternitatea universului nu neagă faptul că acesta purcede din intelect; în timp ce își păstrează totdeauna propriul ordin, totuși este întors spre intelect. Acesta purcede totdeauna, este etern în ființa sa, se află în eternă conversie și este neclintit în propriul său ordin¹.

¹ Aceasta este inversul prop. 31. În corolar, Proclus consideră că rolul creatorului este o consecință necesară a identificării *νοῦς*-ului aristotelic cu demiurgul platonice. Dar Proclus este atent să arate că „procesia (creația)” lumii, ca și „conversia” lumii către sursa sa, este eternă, și prin urmare concordantă cu durata infinită a acestui ordin în timp: cf. *En.* III.2.1, „intelectul este anterior [universului], însă nu anterior în timp, ci în sensul că universul provine din intelect, iar acesta este anterior prin natură și îi este cauză . . . Datorită lui, el este și subzistă veșnic”.

**Orice efect rămâne în cauza sa, purcede din ea
și se întoarce la ea.**

Căci dacă doar ar rămâne, nu ar fi cu nimic diferit de cauza sa, din moment ce nu ar fi separat și deosebit de aceasta. Căci procesia este însoțită de separare. Dacă doar ar purcede, nu ar fi unit și ar fi lipsit de simpatie cu cauza sa, neavând nicio legătură cu aceasta. Și dacă doar s-ar întoarce, cum ar putea cel care nu își are ființa de la cauză să se întoarcă la ceea ce este străin de natura sa? Dar dacă ar rămâne și ar purcede, dar nu s-ar întoarce, cum se întâmplă că fiecare lucru are o dorință naturală pentru bună-starea sa și pentru bine, ca și un imbold către cauza sa generatoare? Dacă ar purcede și s-ar întoarce, dar nu ar rămâne, cum se întâmplă că, fiind separat de cauza sa, acesta se străduiește să se unească cu ea, deși înainte de separare nu a existat nicio unire (din moment ce, dacă ar fi fost unit cu cauza sa, ar fi rămas în ea)? Dar dacă ar rămâne și s-ar întoarce, dar nu ar purcede, cum ar putea exista o conversie fără distincție, din moment ce orice conversie pare să fie o preschimbare a unui principiu în ceva de care ființa sa îl desparte?

Prin urmare, trebuie ca efectul fie doar să rămână, fie doar să se întoarcă, fie doar să purceadă; fie să combine termenii extremi, fie să combine termenul mediu cu unul din cei doi [termeni extremi], fie să-i combine pe toți trei. Astfel, rezultă că orice efect trebuie să rămână în cauza sa, să purceadă din ea și să se întoarcă spre ea¹.

¹ Întoarcerea sau conversia (*ἐπιστροφή*) este o îndreptare a modului de viață. Așa cum toate lucrurile pornesc din Unu, tot astfel toate tânjesc după Principiul lor și se întorc la el pe măsura puterii lor. Există trei forme primare de întoarcere: prin esență, prin viață și prin cunoaștere. Și în fiecare Principiu există imanență, procesie și conversie (*μόνη, πρόοδος, ἐπιστροφή*). Această ultimă triadă a avut o istorie considerabilă. Dionisie Areopagitul o folosește cu referire la iubirea divină (*Div. Nom.* 4. 14); Psellus cu referire la Trinitatea creștină (*C.M.A.G.* VI. 165. 36 sqq.); mai apare și la Eriugena cu referire la Dumnezeu (*de div. Nat.* 152 a). (Dodds)

Dintre toate lucrurile care sunt înmulțite prin procesie, primele sunt mult mai apropiate de perfecțiune față de cele care le sunt secundare, cele secundare față de cele posterioare lor, și în același fel de-a lungul întregii serii.

Căci dacă procesia separă lucrurile produse de cauzele lor, și există un declin al lucrurilor secundare față de cele primare, atunci cele dintâi naturi care apar în purcedere sunt în mai mare măsură unite cu cauzele lor, din moment ce acestea se ivesc direct din ele. Dar naturile secundare sunt mult mai îndepărtate de cauzele lor, și tot așa de-a lungul seriei. Totuși, lucrurile care sunt mai apropiate și sunt mai înrudite cu cauzele lor sunt în mai mare măsură desăvârșite, deoarece cauzele sunt în mai mare măsură desăvârșite decât lucrurile cauzate. Iar lucrurile care sunt mult mai îndepărtate sunt în mai mică măsură perfecte pe măsură ce își pierd asemănarea cu cauza lor.

Dintre toate lucrurile care sunt generate prin conversie, primele sunt în mai mică măsură perfecte decât cele secunde, iar cele secunde decât cele care urmează; iar ultimele sunt cele mai desăvârșite.

Căci dacă conversia se petrece în cerc, iar țelul conversiei este sursa procesiei, iar dacă procesia se petrece de la termenul cel mai desăvârșit, conversia este îndreptată către termenul cel mai desăvârșit. Iar dacă ultimul termen al procesiei este primul termen al conversiei, iar termenul cel mai puțin desăvârșit al procesiei este ultimul, atunci conversia va începe de la termenul cel mai puțin desăvârșit¹. Astfel, potrivit conversiei, termenul cel

¹ Procesia este o trecere de la ceea ce este mai bun la ceea ce este mai rău, cf. *En.* V.8.1; conversia, o trecere de la ceea ce este mai rău la ceea ce este mai bun, cf. *En.* VI.9.9.

mai puțin desăvârșit este primul, iar termenul cu o mai mare desăvârșire este ultimul.

PROPOZIȚIA 38

Tot ceea ce purcede din mai multe cauze trece tot prin atâtea, atât în conversia, cât și în procesia sa¹.

Din moment ce atât procesia, cât și conversia sunt realizate prin asemănare, cel ce purcede imediat din orice principiu se întoarce imediat la acesta. Căci asemănarea este aici fără un intermediar. Dar cel ce are nevoie de mijlocire în procesia sa, are nevoie de asemenea și pentru conversie. Căci amândouă momentele trebuie să fie raportate la același termen. Astfel, conversia va fi îndreptată întâi către intermediar, și apoi către cel care este superior intermediarului. Prin urmare, bunăstarea fiecărui lucru este derivată prin tot atâtea cauze ca și ființa sa, și invers.

PROPOZIȚIA 39

Tot ceea ce există se întoarce, fie doar în ceea ce privește existența sa, fie în ceea ce privește viața sa, fie prin cunoaștere.

Căci, fie are de la cauza sa doar esență, fie viață împreună cu existență, fie primește de acolo o putere de

¹ „Momentele principale din procesul dialectic prin care, conform lui Proclus, s-a realizat formarea lumii, reprezintă ieșirea unui lucru din cauza sa și întoarcerea acestuia la aceeași cauză. Ceea ce este generat este în același timp asemănător și neasemănător cu cauza sa: în virtutea asemănării sale, este conținut și rămâne în cauza sa; în virtutea neasemănării sale, este separat de aceasta; lucrul trebuie să se întoarcă la cauza sa devenind asemenea ei, iar în această întoarcere sunt presupuse aceleași stadii ca și în mișcarea de înaintare sau de ieșire anterioară. Întreaga realitate este supusă acestei legi a dezvoltării triadice. Dar, cu cât procesul este repetat mai des, cu atât este mai mică perfecțiunea acestuia. Cel care este primul este cel mai înalt, ultimul având gradul sau valoarea cea mai de jos. Dezvoltarea este una descendentă, putând fi simbolizată de cursul descendent al unei linii în spirală” (Ueberweg).

cunoaștere. Prin urmare, în măsura în care are doar existență, face o conversie existențială; în măsura în care trăiește, una vitală; iar în măsura în care cunoaște, o conversie cognitivă. Căci așa cum a purces, tot așa se și întoarce, iar proporția conversiei sale este determinată de proporția procesiei sale. Prin urmare, pentru unele lucruri dorința de întoarcere ține doar de existență, adică de înclinația de a participa la cauzele lor; iar altele au o dorință vitală, fiind o mișcare către naturile superioare; iar altele au o dorință cognitivă, fiind o înțelegere conștientă a bunătății cauzelor lor¹.

PROPOZIȚIA 40

Tot ceea ce purcede dintr-o altă cauză este subordonat principiilor care își iau substanță din ele însele și au o esență constituită prin sine.

Căci dacă tot ceea ce este suficient prin sine, fie în esența sau în activitatea sa, este superior celui care depinde de o altă cauză; și dacă cel care se produce pe sine, având puterea de a-și da propria ființă, este suficient prin sine în ceea ce privește esența sa, pe când cel care este doar produs în întregime de un altul nu este suficient prin sine; iar dacă cel ce este suficient prin sine este mult mai apropiat de Bine; iar dacă lucrurile care sunt mult mai apropiate și mai asemănătoare cu cauzele lor sunt generate de cauză înaintea celor neasemănătoare – atunci naturile care sunt produse prin ele însele și constituite prin sine sunt mult mai vechi decât cele care își iau ființa numai dintr-o altă cauză.

Căci, fie nu va fi nimic constituit prin sine, fie Binele este un lucru de acest fel, fie principiile care se ivesc pri-

¹ Cele trei grade de conversie descrise aici corespund corpului (*σῶμα*), vieții (*ζῆλον*) și respectiv sufletului (*ψυχή*) în lumea sensibilă; și Ființei (*ὄν*), Vieții (*ζωή*) și Intelectului (*νοῦς*) din cea inteligibilă. Cele trei tipuri de conversie reapar la Damascios (I. 173 sqq) și la Dionisie (*Div. Nom.* 4. 4.), care totuși intercalează o conversie „perceptuală” între cea vitală și cea cognitivă.

mele din Bine. Dar dacă nu există nimic constituit prin sine, nu va exista în niciun lucru o suficiență prin sine adevărată: nici în Bine, care este superior suficienței prin sine, din moment ce nu posedă Binele, ci este Unu și Bine absolut; și nici în lucrurile posterioare Binelui, din moment ce fiecare va depinde de celălalt, fără să aparțină lui însuși, ci aceluia care îi este anterior. Iar dacă Binele este constituit prin sine, producându-se pe sine, își va pierde unitatea în măsura în care cel care purcede din Unu este non-unu – căci dacă ar fi constituit prin sine ar fi purces din el însuși –, în consecință, Unu va fi unu și în același timp non-unu. Prin urmare, este necesar ca cel ce este constituit prin sine să fie posterior Principiului Prim. Și este un lucru evident că acesta va fi anterior lucrurilor care purced în întregime dintr-o altă cauză, căci este în mai mare măsură autonom decât acestea și este mult mai apropiat de Bine, așa cum s-a demonstrat.

PROPOZIȚIA 41

Orice lucru care se află într-un altul este produs în întregime de un altul; dar orice lucru care există în sine este constituit prin sine.

Căci cel ce se află într-un altul și necesită un substrat nu se poate naște pe sine. Căci cel care este capabil să se nască pe sine nu are nevoie de o altă temelie, deoarece este conținut de el însuși și este păstrat în sine însuși fără substrat¹. Dar cel care poate rămâne statornicit în sine se poate produce pe sine însuși, din moment ce purcede de la sine către sine: are puterea de a se conține pe sine și se află în sine în mod ne-spațial așa cum lucrul cauzat este

¹ Cum este cazul sufletului care poate exista fără corp și al intelectului care poate exista fără suflet. Un astfel de principiu este propriul său substrat în măsura în care este propria sa cauză: cf. Plotin (*En.* V.8.4), „Niciunul nu înaintează pe un teren străin, ci fiecare este situat în ceea ce el însuși este . . . căci substratul său este intelect, și el însuși este intelect”.

în cauza sa. Căci acesta nu este în sine ca într-un loc sau ca într-un substrat, din moment ce spațiul și substratul sunt diferite de conținutul lor. Dar cel care se află în sine este același cu cel în care este inerent. Prin urmare, acesta există în sine prin faptul că este constituit prin sine și prin faptul că cel ce urmează există în cauză.

PROPOZIȚIA 42

Tot ceea ce este constituit prin sine este capabil să se întoarcă spre sine.

Căci dacă acesta purcede din sine, se va întoarce de asemenea la sine. Căci sursa procesiei oricărui termen este țelul conversiei ce îi corespunde. Căci dacă acesta numai ar purcede din sine și nu s-ar întoarce spre sine, nu ar dori niciodată binele propriu lui, un bine pe care și-l poate dăruia lui însuși. Căci orice cauză poate dăruia celui care purcede din ea atât esență, cât și bunăstarea ce aparține acelei esențe. Astfel, cel care este constituit prin sine își va împărtăși [bunăstare] lui însuși, și acesta este binele propriu celui care este constituit prin sine. Acest bine nu va fi obiectul dorinței celui care nu se întoarce spre sine. Nedorindu-și acest bine, nu îl va atinge, iar neatingându-l, va fi incomplet și nu va fi suficient prin sine. Dacă, totuși, suficiența prin sine și completitudinea aparțin vreunui lucru, ar trebui să aparțină aceluia care este constituit prin sine. Prin urmare, acesta trebuie să atingă binele său propriu și trebuie să se întoarcă spre sine.

PROPOZIȚIA 43

Orice lucru care este capabil să se întoarcă spre sine este constituit prin sine.

Căci dacă se întoarce spre sine după natură, și ajunge să fie desăvârșit prin conversia către sine, acesta trebuie să-și capete esența din sine. Căci țelul conversiei după natură al oricărui termen este sursa din care purcede esența sa. Dacă, prin urmare, acesta este sursa propriei

sale bunăstări, va fi cu siguranță și sursa propriei sale ființe și va fi răspunzător de propria sa ipostază sau natură. Astfel, cel ce este capabil să se întoarcă spre sine este constituit prin sine.

PROPOZIȚIA 44

Tot ceea ce este capabil să se întoarcă spre sine în activitatea sa, este în egală măsură capabil să se întoarcă spre sine prin esență.

Căci dacă este capabil să se întoarcă spre sine prin activitatea sa dar nu și prin esența sa, va fi mult mai bun în activitate decât în esență, prima fiind capabilă de întoarcere, iar cealaltă nu. Căci cel care își aparține sieși este superior celui care aparține altuia în întregime. Și cel care are puterea de a se păstra pe sine este în mai mare măsură desăvârșit decât cel care este păstrat în întregime de un altul. Dacă, prin urmare, acesta este capabil de conversie către sine prin activitatea ce izvorăște din esența sa, esența sa este de asemenea capabilă de conversie, astfel încât acesta nu va avea o activitate îndreptată spre sine, ci aparține și lui însuși, și este conținut și desăvârșit de el însuși.

PROPOZIȚIA 45

Tot ceea ce este constituit prin sine este nenăscut.

Căci dacă ar fi născut, în măsura în care este născut, acesta va fi incomplet sau nedesăvârșit în sine, și va avea nevoie de operația desăvârșitoare a altuia, pe când, în măsura în care este produs prin sine, acesta este desăvârșit și suficient prin sine. Căci orice lucru generat este desăvârșit de un altul, ce aduce la ființă ceea ce încă nu este. Căci ajungerea la ființă sau generarea este un proces ce conduce de la nedesăvârșire la desăvârșirea contrară. Dar tot ceea ce se produce pe sine este întotdeauna desăvârșit, fiind întotdeauna unit cu (sau mai degrabă aflându-se în) cauza sa, care este principiul ce îi desăvârșește esența sa.

Tot ceea ce este constituit prin sine este nepieritor.

Căci dacă ar fi destinat să piară, se va îndepărta de el însuși și va fi separat de el însuși. Dar acest lucru este cu neputință. Căci, din moment ce este unul, acesta este în același timp cauză și lucrul cauzat. Dar orice lucru care piere, piere fiindcă este separat de cauza sa. Căci, atât timp cât se află în legătură cu principiul ce îl conține și îl păstrează, acesta este ținut laolaltă și păstrat. Dar cel care este constituit prin sine nu își părăsește niciodată cauza deoarece nu se părăsește niciodată pe sine, căci acesta este propria sa cauză. Prin urmare, tot ceea ce este persistent prin sine este nepieritor.

PROPOZIȚIA 47

Tot ceea ce este constituit prin sine este lipsit de părți și simplu.

Căci dacă acesta, fiind constituit prin sine, va avea totuși părți, se va constitui pe sine ca principiu divizibil, și se va întoarce spre el însuși în întregime, astfel încât fiecare parte va fi în toate celelalte¹. Totuși, acest lucru este cu neputință. Prin urmare, cel care este constituit prin sine este lipsit de părți.

Și este simplu. Căci, dacă ar fi compus, o parte din acesta va fi mai rea iar o alta mai bună, iar cea bună va proveni din cea rea, iar cea rea din cea bună, din moment ce acesta porcede din el însuși ca un întreg dintr-un întreg². De aceea, acesta nu va fi suficient prin sine, fiindcă va avea nevoie de propriile sale elemente din care este

¹ Acest lucru este absurd, căci, în ceea ce privește părțile sale, fiecare natură care se divide trebuie să se preschimbe în ceva diferit de ea însăși. Tot așa, din moment ce o natură constituită prin sine se află în sine, dacă o asemenea natură ar fi divizibilă, un întreg divizibil se va afla în altul, ce nu diferă de el însuși (Taylor).

² Căci fiecare lucru compus este constituit din materie și formă; dintre care prima este inferioară iar ultima superioară (Taylor).

compus. Prin urmare, tot ceea ce este constituit prin sine este simplu.

Despre ceea ce este perpetuu, arătându-se că lumea este perpetuă¹

PROPOZIȚIA 48

**Tot ceea ce nu este perpetuu, fie este compus,
fie persistă într-un altul.**

Căci acesta fie se descompune în elementele din care este compus – iar dacă este așa, acesta este în mod necesar compus din acele elemente –, fie are nevoie de un substrat și, părăsindu-și cauza, va trece în non existență. Însă, dacă este simplu și există în sine însuși, nu se va descompune și nici nu se va risipi.

¹ „Aceasta participă de asemenea la eternitatea Intellectului, ca o imagine ce vine de acolo; altfel, inteligibilul uneori va avea imagine și alteori nu. Dar aceasta nu este o imagine formată prin artă. Tot ceea ce este imagine prin natura sa există câtă vreme modelul său persistă. Din acest motiv, nu au dreptate cei care își închipuie că lumea sensibilă va pieri cât timp lumea inteligibilă dăinuie, și care consideră că ultima a fost produsă ca rezultat al deliberării Creatorului. Căci, indiferent care este modalitatea unei astfel de creații, aceștia nu vor înțelege și nici nu știu că, atât timp cât acea lume inteligibilă luminează, această lume a noastră nu se va năru; dar din moment ce aceea *este*, și aceasta există. Însă lumea inteligibilă a fost și va fi eternă. Suntem obligați să folosim aceste cuvinte din dorința de a o exprima”. Adică expresii precum „a fost” și „va fi” nu pot fi aplicate cum se cuvine la ceea ce este etern – Plotin, *En.* V.8.12. Vezi mai departe, despre perpetuitatea lumii, Plotin, *En.* II.1, *Despre cer* și *En.* III.7, *Despre eternitate și timp*; Proclus, *Theol. Plat.* III.16 și Stobaeus in *Ecol.* I. 22. *To αἰδιον*, „ceea ce este perpetuu”, este ceea ce există întotdeauna, dar care este legat de cele trei părți ale timpului, trecutul, prezentul și viitorul. Prin urmare, făuritorul lumii este etern, iar lumea este perpetuă. *To αἰώνιον*, „ceea ce este etern”, reprezintă ceea ce are o existență neîncetată, fără vreo legătură cu timpul. Eternitatea, așa cum o definește Plotin, este viață infinită, aceasta fiind prezentă complet, fără ca ceva ce îi aparține să fie deteriorat și în care nu există nici trecut și nici viitor (*En.* III.7) (Taylor).

Tot ceea ce este constituit prin sine este perpetuu.

Căci tot ceea ce nu este perpetuu trebuie să fie astfel într-unul din [următoarele] două moduri: fie prin faptul că este compus, fie prin faptul că există în altul. Dar cel care este constituit prin sine este simplu, nu compus, și există în sine, nu în altul. De aceea este perpetuu.

PROPOZIȚIA 50

Tot ceea ce este măsurat prin timp, fie după esență, fie după activitate, se află în procesul ajungerii la ființă câtă vreme este măsurat prin timp.

Căci dacă acesta este măsurat prin timp, trebuie să aibă o existență sau o activitate temporală, și un trecut și un viitor. Căci dacă trecutul și viitorul său ar fi identice ca număr, nu va suferi nimic din trecerea timpului, care întotdeauna conține un „mai devreme” ce se deosebește de un „mai târziu”. Dacă, însă, trecutul și viitorul său sunt distincte, acesta este întotdeauna ceva care devine și niciodată nu este, ci se mișcă o dată cu mișcarea timpului ce îl măsoară¹. Acesta există în devenire și nu rămâne neclintit în propria sa esență, ci admite neîncetat să fie un lucru și apoi un altul, tot așa cum acel „acum” ce ține de timp este diferit în orice moment datorită trecerii timpului. Prin urmare, acesta nu există ca un întreg simultan, căci posedă existența dispersată a duratei temporale și este coextensiv cu timpul; adică, își are ființa în non-ființă. Căci ceea ce ajunge la ființă nu este lucrul care devine. Prin urmare, ceea ce există în acest fel se află în procesul ajungerii la ființă (devenirii)².

¹ Vezi notele suplimentare.

² Cel care este constituit prin sine este fără început sau sfârșit în timp; dar acest lucru nu trebuie să excludă posibilitatea ca acesta să aibă o desfășurare temporală – altfel, sufletul uman, care intră în ordinul ce ține de timp, nu va fi constituit prin sine, iar dovada nemuririi va fi *manqué*. În consecință, Proclus introduce aici distincția dintre exis-

**Tot ceea ce este constituit prin sine transcende,
în privința esenței lor, naturile care sunt
măsurate prin timp.**

Căci dacă cel care este constituit prin sine este nenăscut, nu poate fi măsurat prin timp în ceea ce privește ființa sa. Căci ajungerea la ființă este afirmată cu privire la tot ceea ce este măsurat prin timp. Astfel, niciun lucru care este constituit prin sine nu-și are ființa supusă timpului.

**Orice lucru etern este un întreg ce persistă
în mod simultan.**

Dacă doar esența acestuia ar fi eternă, acea esență este simultan prezentă în totalitatea ei; nu există nicio parte în ea care să se fi ivit deja și o alta care urmează să se ivească mai târziu, fiindcă încă nu este; acesta posedă deja în întregime tot ceea ce poate să fie, fără micșorare și fără întindere. Dacă, pe lângă esența sa, îi este eternă și activitatea, [aceasta din urmă] este și ea întreagă în mod simultan, statornică într-un grad neschimbat de perfecțiune, stând neclintită într-o delimitare constantă, fără mișcare sau tranziție.

Căci dacă „eternul” (*aionion*) înseamnă, așa ne arată termenul, ceea ce este întotdeauna (*aei on*), ca fiind diferit de devenire sau ajungere la ființă, atunci părțile sale nu

tența temporală și activitatea temporală: ideea de a fi constituit prin sine o exclude pe prima, dar nu în mod necesar și pe ultima . . . Această diferențiere apare de asemenea la Dionisie (*Div. Nom.* 10.3) și Psellus (*de omnif. doct.* cap. 80). Este, mai mult decât atât, sursa doctrinei scolastice referitoare la *aevum*, care este modul de existență a intelectelor create și care se află între eternitate și timp: *aevum* presupune schimbare de gândire și volițiune fără schimbare de substanță. (Dodds)

pot fi diferențiate ca fiind anterioare și posterioare. Căci atunci ar fi un proces al ajungerii la ființă, nu ceva care este. Dar acolo unde nu există nici anterioritate și nici posterioritate, nici *a fost* și nici *va fi*, ci doar fiind ceea ce este, acolo fiecare lucru este întregul a ceea ce este. Același lucru de petrece și în privința activității.

Corolar. Din acestea, este evident că eternitatea este cauza lucrurilor ce există ca întreguri, din moment ce tot ceea ce este etern în esența sau în activitatea sa își are totalitatea esenței sau a activității sale prezentă simultan în sine.

Despre eternitate și naturile eterne

PROPOZIȚIA 53

Eternitatea este anterioară tuturor naturilor eterne, iar timpul este anterior tuturor lucrurilor care sunt supuse timpului.

Căci dacă naturile care sunt participante sunt pretutindeni anterioare celor ce le participă, iar cele neparticipate sunt anterioare naturilor participante, este un lucru evident că ceea ce este etern este diferit de eternitatea sa, și acestea amândouă de eternitatea în sine. Iar primul dintre acestea, într-adevăr, persistă ca participant, al doilea ca lucru participat și al treilea ca neparticipat. Tot așa, cel care este supus timpului, care este participant, este diferit de timpul său, care este participat, și acesta la rândul său de timpul anterior lui, care este neparticipat. De asemenea, fiecare dintre acești termeni neparticipați este prezent în mod asemănător pretutindeni și în toți membrii ordinului său. Dar cel care este participat se află numai în acele lucruri de care este participat. Căci naturile eterne sunt multe, și tot așa și cele supuse timpului: toate cele eterne au o eternitate prin participare, iar toate cele supuse timpului un timp care este divizat. Dar înaintea acestora se află Eternitatea neîmpărțită și Timpul unic; acestea sunt Eternitatea eternităților și Timpul timpuri-

lor, din moment ce eternitatea generează eternitate participată, iar timpul timp participat¹.

PROPOZIȚIA 54

**Orice eternitate este măsura naturilor eterne
și orice timp este măsura lucrurilor supuse timpului;
și acestea sunt singurele două măsuri ale vieții
și mișcării din lucruri.**

Căci orice lucru care măsoară, fie măsoară după o parte, fie măsoară întregul dintr-o dată, atunci când este adaptat la cel care este măsurat. Prin urmare, cel care măsoară potrivit întregului este eternitate, dar cel care măsoară potrivit părților este timp. Astfel, nu există decât două măsuri, una a lucrurilor eterne, cealaltă a lucrurilor supuse timpului.

PROPOZIȚIA 55

Dintre lucrurile care există în timp, unele au o durată perpetuă, în timp ce altele au o existență datată într-o parte a timpului.

Căci dacă întreaga procesie se petrece prin asemănare, iar primul termen al oricărei serii este imediat urmat de termeni care îi sunt mai degrabă asemănători decât neasemănători, cel care este întru totul neasemănător are o poziție inferioară; și dacă este cu neputință ca lucrurile care ajung la ființă într-o parte din timp să fie unite cu naturile eterne – din moment ce primele diferă de ultimele, ca lucruri care devin față de lucruri care sunt, cât și ca existențe determinate în timp față de existențe perpetue –, încât trebuie să existe un ordin intermediar ce într-o privință se aseamănă cu cele eterne și într-o alta diferă: atunci intermediarul aflat între lucrurile care ajung la ființă pentru o vreme și cele care sunt perpetuu,

¹ Vezi Platon, *Timaios*; Aristotel, *Despre cer*, I.9; Plotin, *En.* VII; Proclus, *Theol. Plat.* I.13, III.16 și V.30.

nu este cel care ajunge la ființă perpetuu sau cel care este pentru o vreme. „Cel care este pentru o vreme” ar putea să se refere la ființa temporală care nu este pe deplin adevărată sau la ființa temporală adevărată. Dar nicio ființă adevărată nu poate fi temporală. Astfel, „cel care este pentru o vreme” nu este intermediarul. Prin urmare, intermediarul dintre cele două este cel care ajunge la ființă perpetuu, și care prin ajungerea sa la ființă este unit cu ordinul inferior, iar, prin perpetuitatea sa, imită natura eternă.

Corolar. Din aceste lucruri este evident că perpetuitatea este de două feluri, una eternă, iar cealaltă temporală; una o statornicie perpetuă, iar cealaltă o devenire perpetuă. Una, într-adevăr, avându-și existența concentrată într-un întreg simultan, iar cealaltă răspândită și desfășurată în extensia temporală; una cu totul în sine, cealaltă compusă din părți dintre care fiecare este separată într-o ordine succesivă¹.

PROPOZIȚIA 56

Tot ceea ce este produs de naturile secundare este produs într-o măsură mai mare de către naturile anterioare și mult mai cauzale, din care de asemenea au derivat naturile secundare.

Căci dacă cel ce este secundar își are întreaga esență din cel anterior lui, tot de acolo provine și puterea sa de a produce – căci puterile productive rezidă în cauzele producătoare și sunt o parte a esenței acestora. Dar dacă puterea sa de a produce o datorează unei cauze superioare, acesteia îi va datora caracterul său de cauză în măsura în care este o cauză, un caracter ce îi este măsurat de acolo proporțional cu capacitatea sa constitutivă. Dacă este așa, lucrurile ce purced din aceasta sunt cauzate în virtutea [cauzei] care îi este anterioară. Căci același principiu care o face pe una cauză, îl face pe celălalt

¹ Concepția perpetuității temporale ca termen mediu a fost sugerată de Platon în *Timaios* 37 d.

efect. Dar dacă este așa, efectul îi datorează cauzei superioare caracterul său de efect.

Mai mult decât atât, este evident că efectul este determinat într-un grad mai mare de către principiul superior. Căci dacă cel care este primar împărtășește celui care este secundar cauzalitatea ce i-a permis să producă, primul trebuie să fi posedat această cauzalitate în mod primar; și în virtutea acestui lucru cel care este secundar generează, primind de la primul o putere generativă secundară. Dar dacă cel secundar este productiv prin participare, iar cel care este prim în mod primar și prin comunicare, ultimul va fi cauzativ într-un grad mai înalt, în măsura în care a comunicat altuia puterea de a genera lucrurile ce îi urmează.

PROPOZIȚIA 57

Orice cauză operează anterior lucrului cauzat și dă naștere unui număr mai mare de efecte posterioare.

Căci, în măsura în care este o cauză aceasta este în mai mare măsură desăvârșită și mai puternică decât cea care îi urmează, și în virtutea acestui lucru este cauza unui număr mai mare de efecte. Căci puterea care este mai mare produce mai multe efecte, puterea egală efecte egale, iar puterea mai mică efecte mai puține. Iar puterea care este capabilă să producă cele mai mari efecte asupra unui subiect similar este de asemenea capabilă să le producă pe cele mai mici, în timp ce puterea care este capabilă să le producă pe cele mai mici nu este neapărat capabilă să le producă și pe cele mai mari. Dacă, prin urmare, cauza este mai puternică, aceasta produce un număr mai mare de efecte.

Mai mult decât atât, efectele pe care lucrul cauzat este capabil să le producă, cauza este capabilă să le producă într-un grad mai mare. Căci tot ce este produs de către naturile secundare este produs într-un grad mai mare de către cele care sunt anterioare și în mai mare măsură cauzale. Prin urmare, cauza este co-operativă în producerea a tot ceea ce lucrul cauzat este capabil să producă. Și

dacă aceasta produce întâi lucrul cauzat, este într-adevăr evident că aceasta operează înaintea ultimului în activitatea ce îl produce. Astfel, orice cauză operează înaintea lucrului cauzat și împreună cu el, și de asemenea dă naștere altor efecte posterioare lui.

Corolar. Din acestea reiese că ceea ce este cauzat de suflet este cauzat și de intelect; dar că sufletul nu este deopotrivă cauza lucrurilor a căror cauză este intelectul. Intelectul operează înaintea sufletului; iar ceea ce sufletul împărtășește naturilor secundare, intelectul împărtășește într-un grad mai mare; iar atunci când sufletul încetează să opereze, intelectul iradiază cu propriile sale daruri lucrurile cărora sufletul nu li s-a împărtășit. Căci până și ceea ce este neînsuflețit, atât timp cât participă la formă participă la intelect și la activitatea creatoare a intelectului¹.

Mai mult decât atât, ceea ce este cauzat de intelect, este cauzat și de Bine, dar nu și invers. Căci chiar și privarea de formă este de la Bine, din moment ce el este sursa tuturor lucrurilor. Dar intelectul, fiind formă, nu poate da naștere privațiunii [de formă].

PROPOZIȚIA 58

Tot ceea ce este produs de un număr mai mare de cauze este mult mai compus decât cel care este produs de un număr mai mic de cauze.

Căci dacă fiecare cauză împărtășește ceva celui care purcede din ea, mai multe cauze vor împărtăși un număr mai mare de daruri, iar mai puține cauze un număr mai mic. Astfel, dintre [lucrurile] participante, unele se vor compune dintr-un număr mai mare de elemente participante, altele din mai puține, în virtutea procesiei dintr-un număr mai mare sau respectiv mai mic de cauze. Cele care, totuși, purced dintr-un număr mai mare de cauze

¹ Vezi Proclus, *Theol. Plat.*, I.13, II.4 și III.7, unde sunt examinate și dezvăluite concepțiile lui Parmenide, Platon, Plotin și ale altora cu privire la acest subiect.

sunt mult mai compuse, dar cele [care purced] dintr-un număr mai mic de cauze sunt mult mai simple. Prin urmare, orice lucru care este produs dintr-un număr mai mare de cauze este în mai mare măsură compus, iar cel care este produs dintr-un număr mai mic este mult mai simplu. Căci cele care sunt în mai mare măsură compuse participă la acele lucruri la care participă cele care sunt mult mai simple, dar nu și invers.

PROPOZIȚIA 59

Orice lucru care este simplu în ființa sa este fie superior, fie inferior naturilor compuse.

Căci dacă ființele care sunt extremele lucrurilor sunt produse de cauze mai puține și mai simple, iar cele care sunt intermediare [sunt produse] de un număr mai mare de cauze, ultimele, într-adevăr, vor fi compuse, dar, dintre primele, unele sunt mai simple prin faptul că sunt superioare, iar altele prin faptul că sunt inferioare. Faptul că termenii extremi sunt produși de cauze mai puține este un lucru evident, din moment ce naturile care sunt superioare încep să producă înaintea celor care sunt inferioare, și se extind dincolo de ele, către lucrurile la care naturile inferioare, datorită micșorării de putere, nu pot ajunge. Prin urmare, ultimul dintre lucruri este cel mai simplu, așa cum este și primul dintre lucruri, căci acesta purcede numai din primul. Dar unul este simplu fiindcă se află deasupra a tot ceea ce este compus, iar celălalt fiindcă se află dedesubt. Și același raționament se aplică la toate celelalte lucruri.

PROPOZIȚIA 60

Orice lucru care este cauza unui număr mai mare de efecte este superior celui care are puterea de a produce mai puține obiecte și care dă naștere părților acelor existențe alcătuite de către un altul ca întreguri.

Căci dacă unul este cauză a mai puține efecte, celălalt cauză a mai multora, iar primele sunt părți din ultimele,

cel care produce mai multe efecte va produce tot ceea ce produce celălalt, dar nu și invers. Prin urmare, primul dintre acestea două este mult mai puternic și mult mai cuprinzător; căci așa cum este cel care purcede față de cel care purcede, în același fel o putere producătoare este față de o alta, atunci când sunt considerate în mod relativ. Căci cel care poate să dea naștere unui număr mai mare de efecte are o putere mai mare și este în mai mare măsură universal. Dar asta înseamnă că acesta este mai apropiat de cauza tuturor lucrurilor; iar cel care este mai apropiat de cauză este în mai mare măsură bun, Binele fiind acea cauză. Prin urmare, cauza mai multor efecte este superioară în esență celei care produce mai puține.

PROPOZIȚIA 61

Orice putere care nu se divide este mai mare, dar atunci când este divizată este mai mică.

Căci dacă este divizată aceasta trece în pluralitate. Și dacă este așa, aceasta ajunge să fie și mai îndepărtată de Unu; și astfel va fi mai puțin puternică cu cât se împartează mai mult de Unu, care o conține în unitate, și va fi lipsită de perfecțiune, în măsura în care binele fiecărui lucru constă în unitatea sa.

PROPOZIȚIA 62

Orice pluralitate care este mai apropiată de Unu are părți mai puține decât lucrurile mai îndepărtate de acesta, dar are o putere mai mare.

Căci cel care este mai apropiat de Unu este mult mai asemănător cu acesta. Dar Unul cuprinde toate lucrurile fără a deveni plural. În consecință, cel care este mult mai asemănător cu acesta, din moment ce este cauza unui număr mai mare de existențe, așa cum Unul este cauza tuturor existențelor, va fi în mai mare măsură unitar și mai puțin divizibil, așa cum cauza primă este Unu. Așa cum cel care este mai puțin pluralizat este mult mai apro-

piat de Unu, tot astfel, din moment ce este apropiat de cauza universală, acesta produce un număr mai mare de efecte – adică este mult mai puternic.

Corolar. Din aceste lucruri este evident că există mai multe naturi corporale decât suflete; mai multe suflete decât naturi intelectuale; și mai multe intelecte decât hene divine. Și același principiu se aplică tuturor celorlalte lucruri.

PROPOZIȚIA 63

Orice lucru neparticipat dă naștere la două ordine de naturi participante – unul în lucrurile care participă în mod contingent, celălalt în lucrurile care participă totdeauna în virtutea naturii lor.

Căci cel care este totdeauna participat este mult mai asemănător cu neparticipatul decât cel care este participat doar pentru o vreme. Prin urmare, înainte ca neparticipatul să alcătuiască ultimul numit, va alcătui ceva care este totdeauna participat, și care, prin faptul că este participat, nu diferă de cel care îi urmează, dar care, prin [faptul că este] totdeauna [participat], este mult mai înrudit cu neparticipatul. Lucrurile participante pentru o vreme nu sunt singura clasă de lucruri participante: căci înaintea acestora se află naturile care sunt participante totdeauna, prin care acestea de asemenea sunt legate de neparticipat conform unei procesii bine rânduite. Și nici lucrurile participante neîntrerupt nu sunt singura clasă: căci, în măsura în care există perpetuu, acestea au o putere inepuizabilă, de unde produc alte lucruri care sunt participante doar pentru o vreme; și aceasta este limita declinului.

Corolar. Din aceasta este evident că stările de unitate cu care Unu iradiază ființele sunt participante, unele întotdeauna, altele pentru o vreme. Și în chip asemănător, participările intelective sunt de două feluri, tot așa cum sunt însuflețirile produse de suflete și participările la forme – căci frumusețea, asemănarea, statornicia și identitatea fiind neparticipate, sunt totuși participante de naturi care

participă totdeauna și, indirect, de acelea care participă pentru o vreme în aceeași clasă de ființe.

PROPOZIȚIA 64

Orice monadă originară dă naștere la două ordine, unul alcătuit din naturi sau substanțe desăvârșite în sine¹, și unul alcătuit din iradierii care își au substanțele în alte lucruri².

Căci dacă procesia se petrece printr-un declin al lucrurilor înrudite cu cauzele producătoare, din cele întrutotul desăvârșite se vor ivi naturile desăvârșite în felul lor, și, prin acestea, ca intermediare, naturile lipsite de desăvârșire se vor naște într-o ordine corespunzătoare: astfel încât, unele vor fi substanțe desăvârșite în ele însele, iar altele substanțe lipsite de desăvârșire. Ultimele se află la un așa nivel încât aparțin participanților lor: căci, acestea fiind lipsite de desăvârșire, au nevoie de un substrat pentru existența lor. Dar substanțele desăvârșite în ele însele vor produce lucruri care participă la ele: căci, fiind desăvârșite, acestea le umplu cu ele însele și le statornicesc în ele însele. Dar pentru existența lor substanțială acestea nu au nevoie de naturile inferioare. În consecință, substanțele care sunt desăvârșite în ele însele, chiar dacă prin separarea lor într-o pluralitate sunt lipsite de monada lor originară, totuși, într-un anumit fel, sunt asimilate cu aceasta prin existența lor desăvârșită prin sine. Dar substanțele lipsite de desăvârșire, prin faptul

¹ Termenul aristotelic *αὐτοτελῶν*, „desăvârșit în sine”, a fost folosit de care pitagoreici ca epitet pentru diferite principii divine.

² „Monada originară” este cea care are relația principiului cu o entitate. Conform lui Butherus (citată de Stobaeus în *Eclog.*, I.5), „numărul este compus din monade. Monada este principiul și măsura ființelor, simplă, nenăscută, perpetuă, unică, pură și existentă în sine, începutul și natura primă”. Autorul *Teologiei aritmeticii*, care a fost aproape sigur Iamblichos, spune că „monada e principiul numărului”. Vezi *Introductio Arithmetica* a lui Nicomahos din Gerasa, I.11. De asemenea, Plotin, *Despre cele trei realități primordiale* (En., V.1) și Proclus, *Theol. Plat.* I.3.

că există în alte lucruri, sunt îndepărtate de monada care există în sine, iar, prin lipsa lor de perfecțiune, sunt separate de monada atot-cuprinzătoare. Dar întreaga procesie înaintează prin [naturile] asemănătoare până când ajunge la cele neasemănătoare. Astfel, fiecare dintre monadele originare dau naștere la două serii.

Corolar. Din aceste lucruri este evident că, dintre heneade, unele purced din Unu desăvârșite prin sine, în timp ce altele sunt stări de unitate iradiate; iar dintre intelecte, unele sunt esențe desăvârșite prin sine, în timp ce altele sunt perfecțiuni intelectuale; iar dintre suflete, unele își aparțin lor însele, în timp ce altele aparțin corpurilor însuflețite, nefiind decât fantasme ale sufletelor. Și, astfel, nu orice unitate este un zeu, ci numai henada auto-desăvârșită; nu orice proprietate intelectuală este un intelect, ci numai cea esențială; nu orice iradiere a sufletului este un suflet, ci există și reflexii ale sufletelor¹.

PROPOZIȚIA 65

Orice lucru care subzistă în orice manieră își are ființa, fie în cauza sa, ca un principiu; fie conform însușirii substanțiale; fie conform participării, în felul unei imagini.

Căci, fie cel care este produs este văzut în cel care produce, ca preexistând în cauză (căci fiecare cauză conține în sine dinainte lucrul cauzat, având la modul primar ceea ce lucrul cauzat are la modul secundar); fie cel care produce este văzut în cel care este produs. Căci ultimul, participând la primul, manifestă în sine la modul secundar ceea ce cauza producătoare este la modul primar. Sau altfel, fiecare lucru este contemplat în propriul său ordin, și nu este văzut nici în cauza sa și nici în efect (căci cauza acestuia are un mod de existență superior, iar efectul său un mod de existență inferior lui însuși). Totuși, trebuie să existe o ființă care să fie în acest fel. Fiecare

¹ Cf. Plotin, *En.* VI.2.22.

lucru își are ființa conform însușirii substanțiale în propriul său ordin¹.

PROPOZIȚIA 66

**Toate lucrurile existente sunt înrudite între ele
fie ca întreg, fie ca parte, fie prin identitate,
fie prin diferență.**

Căci, fie unele dintre ele conțin, iar altele sunt conținute; fie acestea nu conțin și nici nu sunt conținute. În ultimul caz, fie acestea au o experiență comună, participând la un principiu comun, fie acestea sunt separate unele de altele. Dar dacă acestea conțin, vor fi întreguri, iar dacă sunt conținute, vor fi părți. Dacă mai multe participă la unu, acestea sunt identice potrivit acestei unități; iar dacă acestea sunt doar pluralitate, în măsura în care sunt o mulțime se deosebesc unele de altele².

PROPOZIȚIA 67

**Orice întreg este fie un întreg anterior părților,
fie un întreg alcătuit din părți, fie un întreg în parte.**

Căci, fie contemplăm forma fiecărui lucru în cauza sa și numim ceea ce există în cauza sa „întreg anterior părților”, deoarece preexistă în cauză; fie, altfel, o contemplăm în părțile care participă la cauză, și acest lucru în două feluri. Fie o vedem în toate părțile luate împreună, și acesta este un întreg alcătuit din părți, din care dacă o parte este retrasă întregul se micșorează; fie o vedem în fiecare dintre părți, astfel încât partea devine de asemenea un întreg prin participare la întreg, care face ca partea să

¹ Prin ὑπαρξις, *hyparxis*, aici se face referire la acea caracteristică a oricărei naturi prin care aceasta își duce existența, iar în cazul zeilor este același lucru cu unitatea și divinitatea naturilor lor. Și prin ὑπόστασις, *hypostasis*, se face referire la orice natură individuală, fie esențială sau supra-esențială, considerată ca fiind distinctă sau diferită de accident (Taylor).

² Cf. Platon, *Parmenide* 146 b.

fie un întreg în modul potrivit unei părți. Întregul alcătuit din părți este întregul ca existență; întregul anterior părților este întregul în cauza sa; întregul în parte este întregul prin participare. Căci ultimul, deși aflat într-o micșorare extremă, este în continuare un întreg în măsura în care imită întregul alcătuit din părți: lucru care nu este adevărat pentru oricare dintre părți, ci numai pentru acelea care se pot asimila cu un întreg ale cărui părți sunt întreguri.

PROPOZIȚIA 68

Orice întreg în parte este o parte a unui întreg alcătuit din părți.

Căci dacă acesta este o parte, este partea unui întreg oarecare; și este, fie întregul pe care îl conține, în virtutea căruia lucru se spune că este un întreg în parte, fie un alt întreg. Dar, în ceea ce privește supoziția anterioară, acesta va fi o parte din el însuși, iar partea va fi egală cu întregul și ambele vor fi identice. Iar dacă este partea unui alt întreg, fie este singura parte, și, din nou, acesta nu se va deosebi de întreg, fiind singura parte a unei unități pure; fie, din moment ce părțile oricărui întreg sunt cel puțin două, întregul va mai cuprinde un element și, fiind alcătuit dintr-o mulțime de părți, va fi un întreg din părțile ce îl compun. Și astfel, întregul în parte este o parte a unui întreg alcătuit din părți.

PROPOZIȚIA 69

Orice întreg alcătuit din părți participă la întregul anterior părților.

Căci dacă este alcătuit din părți, întregul are plenitudinea ca efect, din moment ce părțile, devenind una, au dobândit însușirea de plenitudine prin unirea lor; iar întregul este immanent sumei unor părți care nu sunt întreguri. Dar neparticipatul există înaintea tuturor lucrurilor participante. Prin urmare, plenitudinea neparticipată există anterior celui care este participat. Prin urmare,

înaintea întregului alcătuit din părți există o formă de plenitudine, care nu posedă plenitudinea ca efect, ci este plenitudine ea însăși, și din care rezultă plenitudinea alcătuită din părți. Căci, într-adevăr, întregul alcătuit din părți există în multe locuri și în diferite întreguri alcătuite din diferite părți; iar monada tuturor acestor plenitudini trebuie să existe independent de ele. Căci fiecare dintre aceste întreguri sunt impure, din moment ce au nevoie de părțile din care sunt alcătuite, iar acestea ultime nu sunt întreguri. Și din moment ce fiecare rezidă într-un grup particular de părți, nu pot să fie cauza plenitudinii tuturor celorlalte întreguri. Prin urmare, cel care face ca toate întregurile să fie întreguri este anterior părților. Căci dacă și acesta ar fi alcătuit din părți, va fi un întreg particular, iar nu plenitudine fără calități; și astfel, acesta, la rândul său, va rezulta dintr-un altul, și tot așa la infinit; sau va exista un termen care este un întreg la modul primar, și care nu este un întreg alcătuit din părți, ci plenitudine în esența sa¹.

PROPOZIȚIA 70

Toate acele caractere în mai mare măsură universale, care sunt inerente cauzelor principale, iradiază participanții lor înaintea caracterelor particulare și se retrag mult mai încet dintr-o ființă care s-a împărtășit la un moment dat din ele.

Căci cauza superioară își începe operația asupra naturilor secundare înaintea [lucrului] care îi este posterior, și este prezentă concomitent cu prezența ultimului, și este în continuare prezentă și continuă să lucreze când cel care îi este posterior nu mai operează. Și acest lucru este adevărat nu numai în privința diferitelor obiecte, ci și în privința fiecăreia dintre diferitele naturi contingente care participă. Astfel, de pildă, este necesar ca un lucru să existe înainte ca el să aibă viață, și să aibă viață înainte

¹ Platon, *Theaitetos* 204 a-205 c.

de a ajunge om. Și iarăși, dacă facultatea rațională este îndepărtată, omul dispare, dar continuă să rămână un lucru viu, câtă vreme respiră și simte. Și, din nou, dacă viața cedează, rămâne ființa lui, căci deși un lucru nu trăiește, totuși acesta are existență. Și așa se întâmplă în fiecare caz¹.

Motivul este că natura cauzală superioară, fiind mult mai eficace, operează neîntârziat asupra participantului. Căci acolo unde un lucru este influențat de două cauze este influențat mai întâi de cea mai puternică. Iar în activitatea celui care este secundar, cel care este mult mai puternic acționează împreună cu el. Iar dacă primul cedează, ultimul este în continuare prezent. Căci darul cauzei mult mai puternice îl părăsește cu mai mare greutate pe cel ce participă, fiind mult mai eficace. Căci prin darul naturii secundare acesta își întărește propria iradiere.

PROPOZIȚIA 71

Toate lucrurile care, în cauzele principiale, au un grad mai înalt și sunt în mai mare măsură universale devin, în ființele rezultate, prin iradierile ce purced din ele, un fel de substrat pentru darurile cauzelor în mai mare măsură particulare. Și cum iradierile cauzelor superioare servesc astfel ca temelie, caracterele ce purced din cauzele secundare sunt întemeiate pe ele. Și astfel, unele participații le preced pe altele, și raze succesive pornesc în jos, asupra aceluiași recipient, cauzele în mai mare măsură universale afectându-l primele, iar cele în mai mare măsură particulare adăugându-se acestora prin așezarea propriilor daruri asupra celor ce participă.

Căci dacă naturile în mai mare măsură cauzale operează înaintea celor secundare, fiind prezente, prin superfluitatea lor de putere, chiar și la lucrurile care au o capacitate de primire mai puțin desăvârșită, iradiindu-le

¹ Vezi Plotin, *Ce este viețuitorul și ce este omul* (En., I. 1); de asemenea, VI. 1; 6. 9; Damascios, *Περὶ τῶν Πρώτων Ἀρχῶν*, p. 69, ed. Ruelle, Paris, 1899; și Syrianos în *Aristot. Metaphys.* II, p. 46, ed. Kroll, Berlin, 1902.

chiar și pe acestea, pe când cauzele subordonate în rang își trimit darurile mai târziu, este evident că iradierile naturilor superioare, fiind primele care să îl ocupe pe cel ce participă la acestea amândouă, au rolul de suport pentru împărtășirile celor subordonate lor, care folosesc aceste iradiieri ca temelie și operează asupra unui participant pregătit pentru ele de către cauzele superioare.

PROPOZIȚIA 72

Toate lucrurile care în participanții lor au poziția relativă de temelie purced din cauzele în mai mare măsură desăvârșite și universale.

Căci cauzele unui număr mare de efecte sunt mult mai puternice și în mai mare măsură universale și sunt mai apropiate de Unu decât cauzele cu un număr mai mic de efecte. Dar naturile ce alcătuiesc lucrurile care sunt temeliile anterioare celorlalte transmisii, sunt cauzele unui număr mai mare de efecte, din moment ce acestea generează chiar și receptivitatea care este o condiție a prezenței formelor particulare. Și, de aceea, aceste caractere din sânul cauzelor sunt în mai mare măsură desăvârșite și universale.

Corolar. De aici, este evident de ce materia, care își are originea în Unu, este în ea însăși lipsită de formă; și de ce corpul, care deși participă la ființă, este el însuși lipsit de suflet. Căci materia, care este temelia tuturor lucrurilor, purcede din cauza tuturor lucrurilor; iar corpul, care este temelia însuflețirii, provine dintr-un principiu în mai mare măsură universal decât sufletul, prin faptul că acesta participă la ființă după modul său¹.

¹ Prin materia ce provine din cauza tuturor lucrurilor, nu se înțelege altceva decât că aceasta depinde în întregime de Cauza Primă în existența ei obscură și ireală; căci, așa cum emanațiile cauzelor se extind în funcție de superioritatea lor, procesiile Unului se extind dincolo de cele ale tuturor celorlalte cauze, lăsând chiar slabe urme ale iluminărilor lor în receptaculul întunecat al materiei (Taylor).

Orice întreg este în același timp un lucru existent și participă la ființă; dar nu orice existent este un întreg.

Căci fie că „existentul” și „întregul” înseamnă același lucru, fie unul dintre acești termeni este anterior celuilalt.

Dar dacă o parte, în măsura în care este o parte, este un existent (căci un întreg trebuie să fie alcătuit din părți existente), și totuși nu este în ea însăși un întreg, atunci „existentul” și „întregul” nu pot fi identice. Căci dacă lucrurile ar sta așa, partea ar fi non-existentă. Dar dacă partea este non-existentă, nici întregul nu ar exista. Căci fiecare întreg este un întreg alcătuit din părți, fie existând înaintea lor, și prin urmare conținându-le pe acestea în mod cauzal în el însuși, fie este imanent lor. Dar dacă partea nu există, nici întregul nu poate exista.

Dar dacă întregul este anterior ființei, tot ceea ce există va fi de îndată un întreg, și astfel, din nou, partea nu va exista ca parte. Dar acest lucru este cu neputință. Căci dacă întregul este un întreg fiindcă include o parte, tot așa, o parte va fi o parte fiindcă aparține unui întreg. Astfel, prin excludere, orice întreg este existent, dar nu orice existent este un întreg.

Corolar. Din aceste lucruri este evident că ființa primară se află dincolo de plenitudine, în măsura în care prima este prezentă la un număr mai mare de participanți (din moment ce existența poate fi afirmată chiar și în cazul părților în măsura în care *sunt* părți), iar ultima

Caracterele generale ale unui individ sau ale unei clase sunt presupuse dar nu presupun caracterele specifice sau particulare (de unde și apariția și persistența lor mai mare): Proclus exprimă acest lucru numindu-le „temelie” sau „matrice” ale ultimelor. Prezența unor astfel de caractere generale este o cerință ce trebuie îndeplinită înainte ca individul să poată fi potrivit (*ἐπιτῆδεις*) pentru a primi forma particulară. Doctrina acestei propoziții și a celei ce o precede apare la Syrianos, in *Metaph.* 29. 4 sqq. Își găsește o paralelă interesantă la Origen potrivit căruia sufletele își iau ființa de la Dumnezeu Tatăl, natura rațională de la Dumnezeu Fiul și sfințenia de la Duhul Sfânt (*de princip.* I. 3. 8).

la un număr mai mic. Căci cauza unui număr mai mare de efecte este superioară, iar cauza unui număr mai mic este inferioară, așa cum s-a arătat (prop. 60).

PROPOZIȚIA 74

**Orice formă particulară este un întreg,
căci este alcătuită din mai multe lucruri,
dintre care fiecare completează forma;
dar nu orice întreg este o formă particulară.**

Căci un lucru particular este un întreg indivizibil, dar în măsura în care este indivizibil nu este o formă. Căci întregul este alcătuit din părți; dar forma este cea care este de fapt împărțită într-o pluralitate de forme. Prin urmare, plenitudinea este un lucru, iar forma un altul. Prima este prezentă în mai multe lucruri, iar a doua în mai puține. Astfel, plenitudinea este deasupra formelor ființei.

Corolar. Din aceste lucruri este evident că plenitudinea se află la mijloc, între ființă și forme. Și, astfel, rezultă că ființa este anterioară formelor, și că formele sunt lucruri existente, dar nu orice existent este o formă. De unde, de asemenea, privațiunile [din efectele cauzelor] sunt într-o anumită privință existente, deși ele nu sunt forme, iar în virtutea puterii unitare a ființei au primit și acestea la rândul lor o slabă iradiere de existență¹.

PROPOZIȚIA 75

**Orice cauză numită astfel în mod propriu
transcende efectul său.**

Căci dacă aceasta se află în efect, fie ar fi o parte complementară a acestuia, fie ar avea nevoie într-o anumită

¹ Astfel, materia posedă o slabă imagine a ființei, dar nu păstrează nici cea mai firavă amprentă a formei. Căci, din moment ce gradațiile ființei sunt mult mai întinse decât cele ale formei, și cum materia este ultimul dintre lucruri, atunci se poate spune că materia reține urma pașilor ființei în receptaculul ei întunecat, în timp ce procesiile formei sunt reflectate ca ecourile din locul de incidență cu aceasta (Taylor).

privință de acesta pentru propria existență, și astfel ar fi inferioară efectului. Căci, fiind în efect, aceasta este mai degrabă o con-cauză decât o cauză, și este, fie o parte din ceea ce este generat, fie un instrument al făuritorului. Căci ceea ce este o parte din lucrul generat este mai puțin desăvârșit decât întregul. Tot astfel, cauza ce se află în efect este un instrument al generării pentru făuritor, neavând putința să determine de una singură limitele creației. Așadar, orice cauză propriu numită astfel, dacă este în mai mare măsură desăvârșită decât ceea ce purcede din ea, împărtășește efectului ei limita generării, transcende instrumentele, elemente și în general tot ceea ce se numește con-cauză.

PROPOZIȚIA 76

Tot ceea ce purcede dintr-o cauză nemișcată are o substanță neschimbătoare; dar tot ceea ce purcede dintr-o cauză mișcătoare are o substanță schimbătoare.

Căci dacă cel ce făurește este întru totul nemișcat, nu îl produce pe cel secundar prin mișcare, ci prin simpla sa existență. Și, dacă așa stau lucrurile, acesta va produce atât timp cât există. Dar acesta există perpetuu și, prin urmare, îl produce perpetuu pe cel posterior lui. Astfel, ultimul se naște perpetuu din el și există perpetuu, unind procesia sa neîncetată cu activitatea neîncetată a cauzei sale¹.

¹ Cf. Aristotel, *Metafizica* Λ 6. 1072 a 9 sqq. Proclus interpretează „zeii tineri”, care în *Timaios* sunt creatorii lucrurilor muritoare, ca simbolizând cauzele mișcătoare (in *Tim.* I. 443. 8 sqq.). Cauzele nemișcate sunt Unul, Formele transcendente și intelectele; Sufletul este mișcător κατ' ἐνέργειαν (in. *Parm.* 796. 7), iar efectele sale sunt în consecință, așa cum spune Platon (*Legile* 904 c), schimbătoare, lucru care explică vremelnicia organismelor animale în comparație cu, de pildă, corpurile cerești (care sunt cauzate și controlate de către *vóes*); dar *specia* animală este permanentă, fiind expresia temporală a Formelor nemișcate (in *Tim.* III. 225. 12; in *Crat.* LV). Această teorie este reflectată de Eriugena, 903 c, 960 a etc. Migne, și mai târziu de Dante (*Paradisul* XIII. 52-84). (Dodds)

Dacă, în schimb, cauza este mișcătoare, ceea ce se naște din ea va fi tot astfel schimbător în ființa sa. Căci ceea ce ia ființă prin mișcare, își schimbă ființa atunci când se schimbă cauza sa mișcătoare. Căci dacă ar fi fost produs prin mișcare și ar fi rămas el însuși neschimbător, acesta ar fi fost superior cauzei ce l-a produs: dar acest lucru este imposibil. Prin urmare, nu este neschimbător. Va fi astfel schimbător și mișcător în existența sa, imitând mișcarea celui care l-a alcătuit.

PROPOZIȚIA 77

Tot ceea ce există în potență este adus la act prin intermediul a ceva care este în act ceea ce celălalt este în potență: cel aflat parțial în potență, prin cel care este în act în aceeași privință parțială; iar cel cu totul în potență, prin cel cu totul în act.

Căci nu ține de natura celui aflat în potență să se aducă pe sine la act, căci este imperfect. Căci, din moment ce este imperfect, dacă acesta ar deveni cauza propriei sale perfecțiuni sau actualizări, cauza ar fi mai puțin desăvârșită decât efectul ei. Astfel, cel aflat în potență, în măsura în care se află în potență, nu va fi cauza propriei sale actualizări. Căci, în această privință, în măsura în care este imperfect, acesta va fi cauza perfecțiunii, din moment ce tot ceea ce se află în potență este imperfect în măsura în care se află în potență, în timp ce tot ceea ce se află în act este perfect în măsura în care se află în act.

Astfel, pentru ca cel aflat în potență să existe în act, trebuie să își ia perfecțiunea de la un altul. Și acesta va fi, fie în potență – și astfel, din nou, imperfectul va fi părintele celui perfect –, fie în act; și, fie un altul, fie acesta care se afla în potență va fi cel care va trece în act. Dar dacă un altul care se află în act produce, lucrând potrivit caracterului său propriu, acesta, prin faptul că se află în potență, nu va face ca ceea ce se află în altul să treacă în act; și nu o va face nici cel care este acum actualizat, dacă nu devine astfel în măsura în care se afla în potență.

Rezultă, prin excludere, că orice lucru particular trece în actualitate prin intermediul celui în care potențialitatea se află deja în act.

PROPOZIȚIA 78

Există o potență perfectă și una imperfectă.

Căci potența care aduce la actualitate este perfectă, fiindcă aceasta, prin propriile ei activități, face ca alte lucruri să fie perfecte, iar cel care poate desăvârși alte lucruri este perfect într-un grad mai mare. Dar potența care are nevoie de o actualitate preexistentă din afară, potența în virtutea căreia un lucru există în potență, este imperfectă. Căci aceasta are nevoie de perfecțiunea ce se află într-un altul pentru ca, participându-l, să devină perfectă. Prin urmare, o astfel de potență este în sine însăși imperfectă. Astfel, potența perfectă este cea care rezidă în ceea ce este actual și naște actualitate nouă; iar cea imperfectă este cea care rezidă în ceea ce este potențial și își capătă împlinirea din ceea ce este actual.

PROPOZIȚIA 79

Tot ceea ce ajunge să fie se ivește din potența dublă.

Căci subiectul acestui proces trebuie să fie potrivit el însuși pentru acesta și astfel să posede o potență imperfectă; iar agentul, fiind deja în actualitate ceea ce subiectul este în potență, trebuie să aibă deja o potență perfectă. Căci fiecare actualitate purcede dintr-o potență intrinsecă; dacă agentul nu ar avea potență, cum ar putea acesta să opereze și să acționeze asupra altuia? iar dacă subiectul acestui proces nu ar avea potența receptivă, cum ar putea să se petreacă acest proces? Un agent acționează întotdeauna asupra lucrului ce poate fi influențat, iar nu asupra oricărui subiect întâmplător, a cărui natură l-ar împiedica să răspundă¹.

¹ Cf. Aristotel, *Metafizica* 1045 b 35-46 a 4.

Natura proprie tuturor corpurilor este aceea de a fi pasive, iar a tuturor celor încorporale de a fi agenți, primele fiind în ele însele inactive, iar ultimele impasibile; dar, prin asociere cu corpul, ceea ce este încorporal poate deveni la rândul său pasiv, tot așa cum, prin tovărășie cu cele încorporale, corpurile pot acționa și ele.

Căci corpul, în măsura în care este corp, nu are altă caracteristică decât divizibilitatea, lucru care îl face capabil de a se acționa asupra sa, fiind în fiecare parte supus împărțirii, și acest lucru la infinit în fiecare parte. Dar ceea ce este încorporal, fiind simplu, este impasibil. Căci ceea ce este lipsit de părți nu poate fi împărțit, iar ceea ce nu este compus nu este supus schimbării. Prin urmare, fie nu există niciun principiu activ, fie acest lucru trebuie afirmat despre o natură încorporală, din moment ce corpul, în măsura în care este corp, nu este un agent, ci este supus doar faptului de a fi împărțit și de a se acționa asupra sa.

Fiecare agent are o putere activă; dar corpul în sine însuși este fără calitate și fără potență: prin urmare, acesta nu poate acționa în virtutea faptului că este corp, ci doar în virtutea unei puteri de a acționa ce rezidă în el – adică acesta acționează, atunci când acționează, prin participarea la potență. În plus, chiar și cele încorporale participă la patimi și la diferite afecțiuni când ajung să fie într-un corp, fiindcă acestea sunt împărțite împreună cu corpurile lor și simt efectul naturii divizibile a ultimelor, deși în propria lor esență acestea sunt lipsite de părți.

PROPOZIȚIA 81

Tot ceea ce este participat fără pierderea separării este prezent în participantul său printr-o putere inseparabilă pe care acesta o sădește.

Căci dacă acesta este el însuși ceva care să fie separat de participantul său și nu este conținut de acesta, ceva

care există în sine însuși, atunci aceștia au nevoie de un termen mediu care să-i lege, unul care este mult mai asemănător cu cel care este participat și care rezidă în participant. Căci dacă primul este separat, cum poate acesta să fie participat de cel care nu-l conține nici pe acesta și nici vreo purcedere din acesta? În consecință, trebuie ca pe aceștia doi să-i lege o putere sau o iradiere, care să pornească de la participat către participant. Prin urmare, unul dintre aceștia va fi cel prin care este realizată participarea, un altul va fi cel participat și un altul cel care participă.

PROPOZIȚIA 82

Orice lucru incorporeal, dacă este capabil să se întoarcă spre sine, atunci când este participat de alte lucruri este participat fără pierderea separării.

Căci dacă acesta ar fi participat într-un mod inseparabil, activitatea acestuia nu va fi separată de participantul său, și tot așa nici esența sa. Și dacă, totuși, lucrurile ar sta astfel, acesta nu se va întoarce spre sine. Căci, dacă s-ar întoarce, va fi separat de participantul său, fiecare fiind diferit de celălalt. Dacă, astfel, acesta este capabil să se întoarcă spre sine, atunci când este participat de alții este participat în mod separat.

PROPOZIȚIA 83

Tot ceea ce este capabil de cunoaștere de sine este capabil de orice formă de conversie către sine.

Căci, cunoscându-se pe sine, este evident că acesta se întoarce spre sine în activitatea sa: cunoscătorul și ceea ce este cunoscut sunt aici una, iar cunoașterea se are pe sine ca obiect; ca act al unui cunoscător, această cunoaștere este o activitate și se întoarce spre sine, din moment ce în aceasta subiectul se cunoaște pe sine. Dar dacă este așa în activitate, atunci tot așa este și în existență, după cum s-a arătat. Căci orice natură a cărei activitate se în-

toarce asupra ei însăși, are și o esență care este îndreptată spre sine și este conținută în sine.

PROPOZIȚIA 84

Tot ceea ce este perpetuu posedă o potență infinită.

Căci dacă natura sa nu cedează niciodată, atunci potența, în virtutea căreia este ceea ce este și poate exista, este și ea infinită. Căci dacă această potență a ființei era finită, la un moment dat ar fi cedat. Cedare datorită căreia existența posesorului acesteia va ceda și ea, iar acel posesor va înceta să mai fie perpetuu. Prin urmare, este necesar ca acea putere din Ființa perpetuă ce îl ține în existență să fie infinită.

PROPOZIȚIA 85

Tot ceea ce ajunge la ființă perpetuu are o potență infinită de a ajunge la ființă.

Căci dacă acesta ajunge la ființă perpetuu, potența de a deveni nu cedează niciodată în el. Căci dacă această potență ar fi finită, ar înceta pe parcursul timpului infinit; iar atunci când potența de a deveni încetează, subiectul care ajunge la ființă în virtutea acesteia trebuie și el să înceteze și să nu mai fie un subiect al devenirii perpetue. Dar, prin ipoteză, el este un subiect de acest fel: așadar potența sa de a ajunge la ființă este infinită.

PROPOZIȚIA 86

Toată ființa adevărată este infinită, nu prin pluralitate, nici prin mărime, ci doar prin potență.

Căci toată infinitatea este [alcătuită] fie din cantitate, fie din masă, sau altfel din potență. Ființa adevărată este infinită din faptul că are o viață nepieritoare, o subzistență ce nu cedează niciodată, și o activitate ce nu se micșorează. Dar nu este infinită în virtutea mărimii sale – căci ființa adevărată, fiind constituită prin sine, este lipsită de mărime, din moment ce tot ceea ce este con-

stituit prin sine este fără părți și simplu –, și nici infinită nu este în virtutea pluralității, căci aceasta are cea mai înaltă unitate prin faptul că se află cel mai aproape de Unu și este cea mai înrudită cu acesta. Infinitatea acesteia ține de potență. În consecință, ceea ce o face pe aceasta indivizibilă, o face și infinită; iar o ființă este cu atât mai infinită cu cât este mai mult una și indivizibilă. Căci potența care este împărțită devine neputincioasă și finită, iar potențele împărțite complet sunt finite în toate privințele. Ultimele potențe, care sunt cele mai îndepărtate de Unu, sunt în toate privințele finite datorită divizării lor, în timp ce primele sunt infinite fiindcă sunt lipsite de părți. Căci împărțirea risipește și dizolvă potența fiecărui lucru, dar indivizibilitatea, strângând-o laolaltă și concentrând-o pe aceasta, o ține conținută în sine fără epuizare și micșorare.

Dar infinitatea de mărime și de pluralitate înseamnă îndepărtare completă de indivizibilitate și o lipsire totală de aceasta. Căci finitul cantitativ este cel mai aproape de indivizibil, iar infinitul cantitativ, care s-a îndepărtat complet de unitate, este cel mai îndepărtat. Prin urmare, infinitatea de potență nu poate locui în niciun lucru infinit ca pluralitate sau mărime, din moment ce potența infinită însoțește indivizibilitatea, iar infinitul de pluralitate sau de mărime este cel mai îndepărtat de ceea ce este indivizibil. Dacă, astfel, ființa ar fi infinită ca mărime sau pluralitate, aceasta nu ar fi avut potență infinită. Dar aceasta are potență infinită și, prin urmare, nu este infinită ca pluralitate sau mărime.

PROPOZIȚIA 87

Tot ce este etern are ființă, dar nu tot ce are ființă este etern.

Căci participarea la ființă poate fi afirmată într-un anumit sens chiar și despre naturile ce au origine temporală, în măsura în care sunt diferite de non-existent, iar dacă cel care devine nu este non-existent, este într-o oarecare privință ființă. Dar eternitatea nu se găsește în nicio

pravință la naturile generate, și mai ales la cele care nu participă nici măcar la perpetuitatea temporală. Pe de altă parte, tot ceea ce este etern este perpetuu; căci participă la eternitatea ce împărtășește perpetuitate de ființă asupra celor care o participă. Prin urmare, ființa este participată de un număr mai mare de lucruri decât eternitatea. Astfel, ființa este dincolo de eternitate: căci ceea ce se împărtășește din eternitate se împărtășește și din ființă, dar nu tot ceea ce se împărtășește din ființă se împărtășește și din eternitate.

PROPOZIȚIA 88

**Orice natură care e ființă cu adevărat este
fie anterioară eternității, fie în eternitate,
fie participă la eternitate.**

Faptul că ființa adevărată este anterioară eternității s-a demonstrat deja (prop. 87). Dar aceasta există și în eternitate: căci eternitatea are perpetuitatea unită cu ființa. Și participă la eternitate: căci tot ceea ce este etern este numit astfel fiindcă participă atât la perpetuitate cât și la ființă. Acest ultim grad își are amândouă caracterele sale prin participare, perpetuitate și ființă; eternitatea are perpetuitate în mod primar, ființa prin participare; în timp ce ființa în sine este ființă în mod primar¹.

PROPOZIȚIA 89

**Orice natură care este ființă cu adevărat este alcătuită
din limită și din infinit.**

Căci dacă aceasta are potență infinită, este evident că este infinită, și în acest fel are infinitul ca element. Dacă este indivizibilă și unitară, în acest fel participă la limită: căci ceea ce participă la unitate este finit. Dar aceasta este în același timp indivizibilă și cu o putere infinită. Prin

¹ Relația pe care Ființa o are cu Eternitatea este aceeași pe care o are cu Plenitudinea (prop. 73) și cu Viața (prop. 101).

urmare, orice natură care este ființă cu adevărat este alcătuită din limită și din infinit.

PROPOZIȚIA 90

Anterior fiecărui lucru care este alcătuit din limită și din infinitate există, în mod substanțial și independent, limita primă și infinitatea primă.

Căci dacă ființele care subzistă în ele însele sunt anterioare celor care sunt ființe oarecare – fiindcă sunt cauze universale și generatoare, aparținând nu unora, ci tuturor fără restricție –, este necesar ca limita primă și infinitul prim să fie anterioare celor care sunt alcătuite din acestea două. Căci limita conținută în amestec participă la infinitate, iar infinitul la limită. Dar prima manifestare a oricărui principiu este liberă de elemente străine, și prin urmare infinitul primar nu poate avea niciun aport de limită, și nici limita primară de infinitate. Prin urmare, acestea există în mod primar înaintea amestecului.

PROPOZIȚIA 91

Orice potență este fie finită, fie infinită; dar orice potență finită se ivește din potența infinită, iar potența infinită se ivește din infinitatea primă.

Căci potențele temporale sunt finite, fiind îndepărtate de infinitatea ființei perpetue; dar potențele lucrurilor perpetue sunt infinite, căci acestea nu părăsesc niciodată existența căreia îi aparțin.

PROPOZIȚIA 92

Întreaga pluralitate de potențe infinite depinde de un singur principiu, infinitatea primă, care nu este o potență participată și nici nu există în lucrurile care sunt înzestrate cu potență, ci este potență în sine; nefiind potența unui participant oarecare, ci cauza a tot ceea ce este.

Căci chiar dacă însăși ființa primă posedă potență, totuși nu este potență simplă; căci aceasta posedă și limită,

pe când potența primă este infinitate: căci potențele infinite sunt astfel prin participare la infinit. Astfel, înaintea tuturor potențelor trebuie să existe infinitatea simplă, în virtutea căreia ființa este infinită în potență și toate lucrurile participă la infinitate. Infinitatea nu este Principiul prim, din moment ce acela este măsura tuturor lucrurilor, fiindcă este Binele și Unitatea. Și nici ființă nu este, căci ființa este infinit, iar nu Infinitate. Cauză a tuturor lucrurilor infinite ca potență și cauză a întregii infinități din lucruri, Infinitatea se află între Principiul prim și Ființă¹.

PROPOZIȚIA 93

**Întreaga infinitate din lucrurile care au ființă
nu este infinită nici față de ordinele superioare,
nici față de sine însăși.**

Căci indiferent față de care lucru ceva este infinit, față de acesta este de asemenea necuprins. Dar printre lucrurile care au ființă, fiecare este determinat față de sine însuși și față de principiile anterioare lui. Mai rămâne, prin urmare, faptul că infinitatea din astfel de lucruri este infinită doar față de principiile inferioare, deasupra cărora este atât de preeminentă în putere încât să scape înțelegerii oricăroră dintre ele. Căci în indiferent în ce mod acestea s-ar întinde ele însele către [infinitate], totuși aceasta are ceva ce le transcende întru totul; deși toate acestea intră în ea, totuși are ceva care pentru ființele secundare este ascuns și nu poate fi înțeles; deși acestea desfășoară puterile cuprinse în ea, totuși aceasta are ceva ce nu poate fi atins în unitatea ei, o viață fără întindere ce scapă explicației lor. Dar din moment ce aceasta se conține și se determină singură, nu poate fi infinită față de

¹ Importanța crescută atribuită Limitei și Infinității ca principii cosmogonice este unul din caracterele particulare ale școlii ateniene. Sursa principală a acestor speculații este dialogul *Philebos* de Platon.

sine însăși, și cu atât mai puțin față de cele de deasupra ei, din moment ce aceasta nu posedă decât o parte din infinitatea ce se află în acestea. Căci puterile naturilor care sunt în mai mare măsură universale au o infinitate mai mare, fiind ele însele în mai mare măsură universale și mai învecinate în grad cu infinitatea primă¹.

PROPOZIȚIA 94

**Întreaga perpetuitate este un fel de infinitate,
dar nu toată infinitatea este perpetuitate.**

Căci există multe lucruri infinite care pot avea acest atribut într-un alt sens decât cel al perpetuității – cum sunt, de pildă, infinitatea cantității și a pluralității, și infinitatea materiei și a celor asemenea, care sunt infinite, fie pentru că nu pot fi numărate sau străbătute, fie datorită nedeterminării esenței lor. Dar este clar că perpetuitatea este o infinitate, căci ceea ce nu cedează niciodată este infinit, și asta înțelegem noi prin perpetuitate, care presupune o existență statornică. Prin urmare, infinitatea este anterioară perpetuității. Căci este causal într-un grad mai înalt cel ce dă naștere unui număr mai mare de efecte și care este în mai mare măsură universal. Astfel, infinitatea primă este anterioară eternității².

¹ Nu trebuie să ne surprindă că, dintre infinități, unele au o infinitate mai mare decât altele. Fiindcă așa cum dintre ființe, unele sunt mai adevărate decât altele și au mai mult din ființa adevărată pe măsură ce se apropie de Ființa în sine – în același timp în care ele însele sunt într-o anumită privință ființe –, tot așa, infinitățile au mai multă infinitate pe măsură ce se apropie de Infinitul în sine. Astfel, de pildă, Eternitatea posedă o infinitate mai adevărată decât timpul, deși timpul este și el infinit; și aceasta fiindcă infinitatea Eternității are o viață indivizibilă și stabilă, pe când infinitatea timpului constă într-o desfășurare neîncetată sau, ca să spunem așa, o neobosită căutare a infinității, pe care nu o poate obține decât într-un mod ce presupune întindere și divizibilitate. Această diferență dintre infinități se extinde până la materie, care este cea mai de jos dintre toate infinitățile, fiindcă aceasta este infinită la modul cel mai latent (Taylor).

² Cf. Aristotel, *Fizica* Γ. 6.

Puterea în mai mare măsură unificată are totdeauna o infinitate mai mare decât cea care trece în pluralitate.

Căci dacă infinitatea primă este cea mai apropiată de Unu, dintre puteri, cea care este cea mai înrudită cu Unu este infinită într-un grad mai mare decât cea care se îndepărtează de ea; din moment ce o putere, pe măsură ce devine multiplă, pierde acea asemănare cu Unu, care, în timp ce locuia acolo, o făcea să le depășească pe celelalte, fiind concentrată în indivizibilitate. Căci chiar și în naturile supuse diviziunii potențele sunt înmulțite prin coordonare și sunt slăbite prin diviziune.

PROPOZIȚIA 96

Dacă potența oricărui corp finit este infinită, ea este incorporală.

Căci dacă potența ar fi ea însăși un corp, [iar] dacă acest corp ar fi infinit, infinitul ar fi conținut de finit. Dar dacă corpul ar fi infinit, [potența] nu va fi potență în măsura în care este corp: căci dacă ar fi finită în măsura în care este corp, și infinită în măsura în care este putere, aceasta nu va fi potență în măsura în care este corp. Prin urmare, potența infinită ce rezidă într-un corp finit trebuie să fie incorporală.

PROPOZIȚIA 97

Orice cauză generatoare a fiecărei serii își transmite proprietatea sa distinctivă întregii serii; iar ceea ce cauza este în mod primar, seria este prin micșorare¹.

Căci dacă stăpânește întreaga serie și toate membrele sunt grupate laolaltă prin relația lor cu aceasta, este evi-

¹ „Dar, cum sunt mai multe feluri de zei ce se ivesc din Zeus, tatăl tuturor lucrurilor, fiecăruia îi este oferit un loc în lanțul lui Homer, și toți sunt supuși lui Zeus și toți depind de el, care este un lanț cu mult mai frumos decât cel de aur sau oricare altul ne-am putea închipui”.

dent că toate își iau de la ea forma unică în virtutea căreia sunt așezate în acea serie. Căci, fie asemănarea ce o au în comun cu ea este necauzată, fie toate își capătă de la cauza lor acest element de identitate. Însă prima supoziție nu este cu puțință: căci ceea ce este lipsit de cauză este spontan. Dar spontaneitatea¹ nu se poate petrece în lucrurile unde există ordine, continuitate și libertate perpetuă față de diversitate. Prin urmare, întreaga serie primește de la cauza sa caracterul distinctiv al naturii acelei cauze.

Dar dacă este așa, este evident că o primește prin micșorare, adică cu declinul corespunzător naturilor secundare. Căci acest caracter aparține, fie în același grad [cauzei] stăpânitoare și naturilor secundare – și atunci, cum poate fi una în continuare antecedentă, iar celelalte posterioare ca ființă? – fie într-un grad diferit. În ultimul caz, este evident că elementul identic este dobândit de mulțime din unu, și nu invers; și astfel caracterul distinctiv specific seriei, ce preexistă la început în [cauza generatoare], există în mulțime prin derivație.

PROPOZIȚIA 98

Orice cauză care este separată de efectele ei există în același timp pretutindeni și nicăieri.

Căci prin împărtășirea propriei sale puteri aceasta este pretutindeni: căci prin „cauză” înțelegem ceea ce umple toate lucrurile ce pot participa la ea prin natură, care este izvorul tuturor existențelor secundare și este prezentă în ele toate prin revărsarea fecundă a iradierilor sale. Dar prin modul ei de a fi, care nu are niciun amestec de spațiu, iar prin puritatea ei transcendentă aceasta nu se găsește

¹ „Spontaneitatea”, pe care gândirea modernă tinde să pună atât de mare preț, raționaliștii greci, fie o îndepărtează din univers, fie o admit doar în lumea sublunară; pentru ei, ordinea cosmică existentă este cea mai bună posibilă, iar spontaneitatea este o ingerință pe care o suferă. Nu la fel este cu libertatea, care pentru neoplatonicieni constă în acceptarea ordinii cosmice. (Taylor)

nicăieri. Căci dacă este separată de efectele ei, este întronată deasupra tuturor în mod similar și nu locuiește în nicio ființă care îi este inferioară. Căci dacă ar fi fost doar pretutindeni, acest lucru nu ar fi împiedicat-o să fie o cauză și să fie prezentă în toți participanții; dar nu ar fi fost anterioară tuturor acestora într-un mod separat. Dacă ar fi fost nicăieri fără a fi pretutindeni, acest lucru nu o va împiedica să fie anterioară tuturor lucrurilor și să nu aparțină niciunei naturi subordonate. Dar aceasta nu ar fi în toate lucrurile, din moment ce cauzele au capacitatea de a fi intrinseci efectelor lor printr-o împărtășire abundentă de sine. Astfel, pentru a putea fi prezentă, [în calitate de] cauză, în toate lucrurile care participă la ea, în timp ce, ca principiu separat și de sine stătător, este anterioară tuturor naturilor pe care le umple, aceasta trebuie să fie în același timp pretutindeni și nicăieri.

Aceasta nu este într-o parte pretutindeni și în altă parte nicăieri. Căci astfel ar fi dezmembrată și despărțită de ea însăși, dacă o parte din ea ar fi pretutindeni și în toate lucrurile, iar o alta nicăieri și anterioară tuturor. Ea este în întregime pretutindeni și nicăieri deopotrivă. Căci lucrurile care pot participa la ea o ating în întregime ei și o găsesc prezentă ca întreg, timp în care aceasta este de asemenea transcendentă cu totul; participantul nu absoarbe această cauză separată în el însuși, ci capătă de la ea atât cât este în stare să conțină. Fiind separată, [cauza] aceasta nu este micșorată în împărtășirea de sine dacă ar crește numărul de participanți; întrucât ea este prezentă pretutindeni, participanții nu sunt lipsiți nicio dată de partea ce li se cuvine¹.

¹ Această soluție a antinomiei imanență-transcendență a trecut de la Plotin în gândirea creștină prin Augustin (*Conf.* VI. 3), pentru a fi reflectată de teologi precum Atanasie (*de incarnat.* 17) și de mistici precum Suso (*Exempl.* 54 e), ca și de neoplatonicieni creștini precum Eriugena (681 a sqq. Migne) și Psellus (C.M.A.G. VI. 193. 15). Scriitorii folosesc această doctrină cu referire la Dumnezeu, la Logos sau la Fecioară. Plotin o folosește mai ales cu referire la Unu, dar și cu referire la inteligibile în general, așa cum fac Porfir (*ăφ.* III) și Proclus.

Orice neparticipat, în măsura în care este neparticipat, nu se naște din altă cauză decât din sine însuși, și este el însuși principiul prim și cauza tuturor termenilor participați; astfel principiul prim al fiecărei serii este întotdeauna fără origine¹.

Căci dacă acesta este neparticipat, are întâietate în propria sa serie și nu purcede din lucruri ce îl preced; dacă ar fi primit de la un altul acel caracter potrivit căruia este neparticipat, acesta nu ar mai fi primul. Dar dacă este inferior altor lucruri și purcede din ele, acesta nu purcede din ele în măsura în care este neparticipat, ci în măsura în care participă. Căci principiile din care s-a ivit sunt desigur participante de acesta, iar lucrurile la care participă nu le posedă în mod primar, ci are în mod primar ceea ce are la modul neparticipabil: așadar, în măsura în care este neparticipat, acesta nu provine dintr-o cauză. Căci în măsura în care este cauzat, acesta este un participant, nu un principiu neparticipat; dar în măsura în care este neparticipat, acesta este cauza lucrurilor participante și nu este el însuși un participant la alte lucruri².

PROPOZIȚIA 100

Orice serie de întreguri poate fi raportată la un principiu și o cauză prime neparticipate; iar toate lucrurile neparticipate depind de unicul principiu prim al tuturor lucrurilor³.

Căci dacă fiecare serie este afectată pe tot cuprinsul ei de o identitate oarecare, în fiecare există un anumit principiu dominant care este cauza acestei identități; căci așa

¹ Prin urmare, cum toate lucrurile purced din *Inefabil*, tot așa, și ceea ce este neparticipat purcede din el, totuși nu ca dintr-o cauză, ci din ceea ce este superior cauzei. Astfel, procesia neparticipatului din *Inefabil* este ἀρχητος ἐκφανσις, o evoluție inefabilă către lumină (Taylor).

² Vezi Plotin, *En.* V.5.9 sq.; VI.9.4.

³ Vezi Plotin, *En.* V.3.12 sq.

cum întreaga existență purcede dintr-un singur termen, la fel se întâmplă și cu toți membrii oricărei serii.

Toate monadele neparticipate pot fi raportate la Unu, fiindcă toate sunt analoage cu Unu: în măsura în care și ele sunt afectate de ceva care le este comun, adică analogia lor cu Unu, în această măsură putem să le raportăm la Unu. Ținând seama de originea comună ce o au [în Unu], niciuna dintre ele nu este un principiu prim, ci toate au ca principiu prim al lor pe Unu; totuși, fiecare este un principiu prim în măsura în care sunt neparticipate. Astfel, din moment ce sunt principiile anumitor lucruri, acestea depind de principiul tuturor lucrurilor. Căci principiul tuturor lucrurilor este cel la care toate participă, iar acesta nu poate fi decât cauza primă; celelalte [cauze] nu sunt participante de toate lucrurile, ci doar de unele. Prin urmare, cauza aceea este de asemenea „primară” fără calificare, în timp ce restul sunt primare în relație cu un anumit ordin, dar care, atunci când sunt considerate în mod absolut, nu sunt primare.

PROPOZIȚIA 101

Intellectul neparticipat precede toate lucrurile care participă la intelect, viața neparticipată toate lucrurile care participă la viață și ființa neparticipată toate lucrurile care participă la ființă; iar dintre aceste trei principii neparticipate, ființa este anterioară vieții, iar viața intelectului.

Căci dat fiind că în fiecare ordin al existenței termenii neparticipați sunt anteriori celor participați, este necesar ca intelectul să fie anterior lucrurilor inteligente, viața să fie anterioară viețuitoarelor și ființa să fie anterioară lucrurilor care sunt. Și, din moment ce cauza mai multor efecte o precede pe cea care are mai puține ca număr, dintre aceste principii ființa va fi prima; căci aceasta este prezentă în toate lucrurile care au viață și intelect. Căci tot ceea ce trăiește și participă la intelect există în mod

necesar; dar nu și invers, din moment ce nu tot ceea ce există trăiește și se folosește de inteligență. Viața are un loc secund; căci tot ceea ce se împărtășește din intelect se împărtășește și din viață, dar nu și invers, din moment ce multe lucruri sunt vii dar rămân lipsite de cunoaștere. Al treilea principiu este intelectul; căci tot ceea ce este capabil de cunoaștere în indiferent ce grad acela trăiește și există deopotrivă. Dacă, prin urmare, ființa dă naștere unui număr mai mare de efecte, viața unui număr mai mic și intelectul unui număr încă și mai mic, ființa este prima din ordinul cauzal, viața a doua și intelectul al treilea.

PROPOZIȚIA 102

Tot ceea ce există în orice sens este alcătuit din limită și din infinit datorită ființei prime; tot ceea ce trăiește are mișcare prin sine datorită vieții prime; și tot ceea ce este cunoscător participă la cunoaștere datorită intelectului prim.

Căci dacă termenul neparticipat din fiecare serie își împărtășește propriul caracter tuturor existențelor din aceeași serie, este evident că ființa primă împărtășește tuturor lucrurilor atât limită cât și infinitate, fiind ea însăși alcătuită în mod primar din acestea două; că viața împărtășește mișcarea ce o are în ea însăși, în măsura în care viața este prima procesie sau mișcare de la natura statornică a ființei; și că intelectul împărtășește cunoașterea, din moment ce culmea întregii cunoașteri este intelectul, care este cunoscătorul prim¹.

¹ Triada Ființă-Viață-Intelect (ὄν-ζωή-νοῦς), ale cărei urme incipiente se găsesc începând cu Plotin (*En.* V.4.2), se pare că a jucat un rol în teologia lui Porfir, Iamblichos și Syrianos. De la Proclus, doctrina a fost preluată de Dionisie Areopagitul. Acesta se străduiește să explice că termenii triadei nu sunt θεότητες, ci canale separate ale πρόοδος-ului divin (*Div. Nom.* 5. 2, 3); tot așa și Eurigena ne învață că Dumnezeu

**Toate lucrurile se află în toate lucrurile,
dar în fiecare potrivit naturii proprii; căci în ființă
este viață și intelect; în viață, ființă și intelect;
în intelect, ființă și viață; dar fiecare dintre
acestea există pe un nivel în mod intelectual,
pe un altul în mod vital și pe un al treilea
în mod esențial.**

Căci din moment ce orice lucru poate exista, fie în cauza sa, fie ca predicat substanțial, fie prin participare, și din moment ce în primul termen al triadei ceilalți doi sunt cuprinși ca într-o cauză a lor, în timp ce în termenul mediu primul este prezent prin participare și al treilea în cauza sa, iar al treilea îi conține pe cei anteriori prin participare, rezultă că în ființă sunt cuprinse dinainte viața și intelectul.

Dar, întrucât fiecare termen este caracterizat, nu de ceea ce cauzează (din moment ce acela este altul decât el însuși) și nici de ceea ce participă (din moment ce este extrinsec ca origine), ci de predicatul său substanțial, viața și intelectul se găsesc acolo după modul ființei, ca viață esențială și intelect esențial. În viață se găsesc ființa prin participare și intelectul în cauza sa, dar fiecare din acestea în mod vital, viața fiind caracterul substanțial al termenului. Iar în intelect [se găsesc] atât viața cât și ființa prin participare, și fiecare dintre ele în mod intelectual, căci ființa intelectului este cognitivă și viața sa este cunoaștere¹.

este Ființă, Înțelepciune și Viață, deși posedă aceste caractere numai într-un sens transcendent special.

¹ Ideea că „toate lucrurile se află în toate lucrurile, dar fiecare după modul său” este atribuită de Syrianos (*in Metaph.*, 82.1) „pitagoreicilor”, iar de către Iamblichos (*ap. Stob. Ecl.* I. 49. 31) lui Numenius. Plotin o folosește în privința relațiilor dintre inteligibile în general (*En.* V.8.4). Este afirmată în mod explicit de Porfir (*ἀφ. X*), iar o dată cu Iamblichos se face tot mai des apel la ea. Formula a fost, după aceea, preluată de Dionisie (de pildă, *Div. Nom.* 4. 7).

**Orice lucru care este etern în mod primar
are o esență eternă, cât și o activitate eternă.**

Căci dacă participă în mod primar la caracterul distinctiv al eternității, acesta se împărtășește din eternitate, nu doar într-un singur mod, ci în toate. Să luăm în seamă contrariul: acesta participă, fie în ceea ce privește activitatea sa, dar nu și esența sa – lucru imposibil, din moment ce activitatea ar fi atunci superioară esenței –, fie în ceea ce privește esența sa, dar nu și activitatea. În ultimul caz, același lucru care participă la timp în mod primar va fi și etern în mod primar. Și dacă timpul va fi măsura primară a activității unor ființe oarecare, eternitatea, care este superioară timpului, nu va avea nicio ființă de măsurat, dacă ceea ce este etern în mod primar nu va fi conținut de eternitate în ceea ce privește activitatea sa. Prin urmare, orice lucru care este etern în mod primar are o esență eternă cât și o activitate eternă.

**Orice lucru nemuritor este perpetuu;
dar nu orice lucru perpetuu este nemuritor.**

Căci dacă cel nemuritor este cel care participă întotdeauna la viață, iar o astfel de participare la viață presupune participare la ființă, atunci ceea ce trăiește totdeauna este veșnic existent – astfel, tot ceea ce este nemuritor este perpetuu, nemuritorul fiind cel care nu primește moarte și trăiește totdeauna, pe când cel ce este perpetuu este cel care exclude non-ființa și există veșnic.

Dar dacă există multe lucruri, atât superioare cât și inferioare vieții, care sunt veșnic existente, dar care nu pot fi numite „nemuritoare”, atunci ceea ce este perpetuu nu este în mod necesar nemuritor. Acum este clar că există multe lucruri veșnic existente, dar nu și nemuritoare: unele sunt lipsite de viață, deși sunt veșnic existente și nepieritoare. Căci așa cum este ființa față de viață, tot așa este ceea ce este perpetuu față de ceea ce este nemuritor, din

moment ce nemurirea este viață ce nu poate fi luată, iar ființa ce nu poate fi luată este perpetuitatea. Dar ființa este mai cuprinzătoare decât viața: prin urmare, perpetuitatea este în mai mare măsură cuprinzătoare decât nemurirea.

PROPOZIȚIA 106

La mijloc, între cel care este întru totul etern (atât în esență cât și în activitate) și cel care își are esența în timp, se află un principiu într-o privință etern, iar în alta măsurat prin timp.

Căci cel ce își are esența în cuprinderea timpului este temporal în toate privințele, și de aceea va fi hărăzit în mai mare măsură activității temporale; iar cel ce este întru totul temporal e în toate privințele neasemănător cu cel ce este întru totul etern. Dar întreaga procesie se petrece prin termeni asemănători. Prin urmare, între aceștia se găsește ceva. Acest termen mediu va fi, fie etern în esența sa și temporal în activitatea sa, fie invers. Dar ultimul caz este cu neputință, căci activitatea va fi atunci superioară esenței. Rezultă că intermediarul trebuie să fie primul.

PROPOZIȚIA 107

Tot ceea ce este etern într-o privință și temporal într-o alta este în același timp ființă și ajungere la ființă.

Căci tot ceea ce este etern are ființă, iar ceea ce este măsurat prin timp este un proces de ajungere la ființă: astfel încât, dacă același lucru participă deopotrivă la timp și la eternitate, deși nu în aceeași privință, acela va fi deopotrivă ființă și ajungere la ființă, dar în privințe diferite.

Corolar. Din aceste lucruri, este evident că ajungerea la ființă, care este temporală chiar și în esența sa, este dependentă de cel care în parte se împărtășește din ființă, iar în parte din ajungerea la ființă, participând deopotrivă la eternitate și la timp; și acesta din urmă este dependent de cel care este întru totul etern; iar cel care

este întru totul etern [este dependent] de eternitate; iar eternitatea de ființă, care este pre-eternă.

PROPOZIȚIA 108

Orice membru particular din fiecare ordin poate participa la monada aflată în ordinul imediat superior într-unul din [următoarele] două moduri; fie prin universalul propriului său ordin, fie prin membrul particular din ordinul superior care este co-ordonat cu acesta în ceea ce privește relația sa de analogie cu acel ordin ca întreg.

Căci dacă conversia tuturor lucrurilor se petrece prin asemănare și dacă membrul particular din ordinul inferior este diferit de universalul monadic din cel superior – așa cum este particularul față de universal, cât și prin diferența ordinului său –, timp în care acesta se aseamănă cu universalul din propriul său ordin prin împărtășirea din același caracter distinctiv și se aseamănă cu termenul corespondent din ordinul imediat superior în virtutea locului analog ce îl ocupă în procesie, este clar că ultimii doi sunt termenii medii prin care se poate petrece întoarcerea sa spre cel dintâi, înaintând prin asemănători către neasemănător. Căci unul se aseamănă cu acesta prin particularitatea ce o au în comun, iar celălalt este strâns legat de acesta ca membru al aceleiași serii, în timp ce universalul seriei imediat superioare este neasemănător în amândouă aceste privințe.

PROPOZIȚIA 109

Orice intelect particular participă la Henada primă, care se află deasupra intelectului, atât prin Intelectul universal, cât și prin henada particulară co-ordonată cu acesta; orice suflet particular participă la Intelectul universal, atât prin Sufletul universal, cât și prin intelectul său particular; și orice natură corporală particulară participă la Sufletul universal, atât prin Natura universală, cât și printr-un suflet particular.

Căci orice lucru particular participă la monada ordinului imediat superior, fie prin propriul său universal, fie prin acel lucru particular din ordinul superior care este co-ordonat cu acesta.

PROPOZIȚIA 110

Primii membri ai oricărei serii cauzale, care sunt strâns legați de propria lor monadă, pot participa, în virtutea așezării lor analoage, la acele naturi aflate în seria imediat superioară lor; dar membrii mai puțin desăvârșiți din ordinul inferior, care se află la mai multe grade de părtare de principiul propriu lor, nu au putința de a se bucura de o astfel de participare.

Căci dat fiind că primii membri sunt înrudiți cu ordinul superior prin faptul că locul lor firesc în propriul ordin este mai înalt și mai divin, pe când ceilalți s-au îndepărtat de principiul lor și nu au fost înzestrați cu un grad primar și conducător, ci cu un grad secundar și subordonat în seria [luată] ca întreg, rezultă în mod necesar că primii sunt uniți prin comunitatea de natură cu membrii ordinului imediat superior, în timp ce ultimii nu au niciun contact cu aceștia. Căci nu toate lucrurile au o valoare egală, deși ar putea să aparțină aceleiași ordini cosmice. Astfel de termeni nu sunt de fapt identici ca definiție, ci sunt co-ordonați numai ca plecând din, și raportându-se la, un singur principiu comun. Prin urmare, aceștia nu primesc aceeași putere. Unii dintre aceștia pot să primească participare la principiile imediat superioare lor, în timp ce alții sunt lipsiți de o astfel de putere, pierzând asemănarea cu obârșiile lor în funcție de îndepărtarea extremă față de ele.

PROPOZIȚIA 111

Seria intelectuală cuprinde intelecte divine care au primit participare la zei, și de asemenea doar intelecte; seria psihică cuprinde suflete intelective, legate fiecare de intelectul său, și de asemenea doar suflete; natura corporală cuprinde naturi

**conduse de suflete, și de asemenea doar naturi
lipsite de tovarășia sufletului.**

Căci nu toți membrii oricărei serii pot să intre în legătură cu ordinul anterior, ci doar cei mult mai desăvârșiți care sunt potriviți să se identifice cu principiile superioare. În consecință, nu orice intelect este legat de un zeu, ci doar intelectele supreme care au ce mai mare unitate, căci acestea sunt înrudite cu henadele divine. Nu toate sufletele se împărtășesc din intelectul participabil, ci doar cele care sunt în cea mai mare măsură intelective. Nu toate naturile corporale se bucură de prezența și de participarea la un suflet, ci doar cele care sunt în mai mare măsură desăvârșite, care au într-un grad mai mare formă rațională. Același principiu al demonstrației poate fi aplicat la modul universal.

PROPOZIȚIA 112

**Primii membri ai oricărui ordin au forma
celor de dinaintea lor.**

Căci cele mai înalte clase din fiecare ordin sunt unite cu principiile imediat superioare lor datorită asemănării cu acestea și datorită continuității procesiei din univers; astfel încât, acestea sunt înzestrate cu o formă înrudită cu natura ordinului imediat superior și reproduc însușirile proprii acestuia. Astfel, caracterul distinctiv al ființei acestora apare ca o reflexie a celor de dinaintea lor.

PROPOZIȚIA 113

Întregul număr al zeilor are însușirea unității.

Căci dacă seria divină îl are pe Unu drept cauză antecedentă, așa cum seria intelectivă îl are pe Intelect, iar seria psihică pe suflet, și dacă pluralitatea este peste tot analoagă cu cauza sa, este clar că seria divină are însușirea unității, din moment ce Unu este Zeul. Acum, faptul că Unul este Zeul rezultă din identitatea acestuia cu Binele: căci Binele este identic cu Zeul, Zeul fiind ceea ce se

află dincolo de toate lucrurile și la care toate aspiră, iar Binele cel din care toate lucrurile purced și către care tind toate. Astfel, dacă există o pluralitate de zei, aceștia trebuie să aibă însușirea unității. Dar este evident că o astfel de pluralitate există, căci fiecare cauză generatoare instituie pluralitatea cuvenită ei, care i se aseamănă și cu care este înrudită¹.

PROPOZIȚIA 114

Fiecare zeu este o henadă sau o unitate desăvârșită prin sine, iar fiecare henadă desăvârșită prin sine este un zeu.

Căci dacă există două ordine de henade, așa cum s-a arătat mai sus (prop. 64 cor.), unul alcătuit din principii desăvârșite prin sine, celălalt din iradierile acestora, iar seria divină este înrudită cu Unul sau Binele și are o natură asemănătoare cu a acestuia, atunci zeii sunt henade desăvârșite prin sine.

Și, invers, dacă o henadă este desăvârșită prin sine, ea este un zeu. Căci în măsura în care este henadă, aceasta are cea mai apropiată și mai deosebită înrudire cu Unul, iar în măsura în care este desăvârșită prin sine, cu Binele; participând în amândouă aceste privințe la caracterul distinctiv al divinului, aceasta este un zeu. Dacă, pe de altă parte, aceasta ar fi fost henadă, dar nu și desăvârșită prin sine, sau principiu desăvârșit prin sine, dar nu și henadă, ar fi fost destinată altui ordin datorită deosebirii de însușirea divină.

PROPOZIȚIA 115

Fiecare zeu se află deasupra ființei, deasupra vieții și deasupra intelectului.

¹ Seria divină este *ἐνιαῖος*, atât în sensul în care unitatea interioară perfectă e caracterul fundamental al fiecărui zeu (in *Parm.* 1069. 8), cât și în sensul în care zeii sunt uniți printr-o unitate colectivă mult mai strânsă decât orice ordin de existență ce le urmează (in *Parm.* 1069. 11). Vezi și notele suplimentare.

Căci dacă fiecare zeu este o henadă desăvârșită prin sine, în timp ce ființa, viața și intelectul nu sunt henade, ci grupuri unite, atunci este clar că fiecare zeu le transcende pe toate acestea. Căci dacă acestea trei, deși diferite una de cealaltă, sunt fiecare în celelalte două (prop. 103), atunci niciuna dintre ele nu poate fi o unitate pură, din moment ce fiecare le conține pe toate.

Dacă Zeul prim transcende ființa, atunci, din moment ce orice zeu, în măsura în care este un zeu, ține de ordinul acelui Zeu, rezultă că toți aceștia trebuie să fie dincolo de ființă. Dar faptul că Zeul prim transcende ființa este un lucru clar¹. Fiindcă unitatea și ființa nu sunt identice: una este să spui „există”, alta să spui „are unitate”. Dar dacă acestea nu sunt identice, fie sunt atributele Zeului prim – caz în care acesta nu va fi doar unu, ci și altceva în afară de unu, în locul Unității însăși, caz în care rămânem cu un principiu ce participă la unitate –, fie are doar unul din aceste atribute. Dacă ar fi avut doar ființă, i-ar lipsi unitatea. Dar este cu neputință să se pună lipsa pe seama Zeului prim, care este Binele. Prin urmare, acesta nu are decât unitate, ceea ce înseamnă că transcende ființa. Iar dacă fiecare principiu împărtășește caracterul distinctiv ce aparține în mod primar întregii serii cauzale, atunci întregul număr de zei transcende ființa; din moment ce orice cauză generează termeni asemănători înaintea celor neasemănători. Dacă, prin urmare, primul Zeu transcende ființa, toți zeii vor transcende ființa. Dacă aceștia ar fi fost existențe, și-ar fi avut originea în ființa primară, din moment ce aceasta este monada tuturor existențelor.

PROPOZIȚIA 116

Orice zeu este participabil, în afară de Unu.

Căci este clar că Unul este neparticipabil, din moment ce, dacă ar fi fost participat, ar fi devenit unitatea unui

¹ Vezi notele suplimentare.

particular și ar fi încetat să mai fie cauza atât a lucrurilor existente, cât și a principiilor anterioare existenței.

Dar faptul că celelalte monade sunt participante, îl vom demonstra după cum urmează. Dacă după Principiul Prim s-ar afla o altă monadă neparticipabilă, cu ce se va deosebi aceasta de Unu? Dacă aceasta ar fi una în același grad ca și ultimul, de ce să o considerăm pe aceasta secundară, iar pe Unu primar? Iar dacă ar fi de un grad diferit, atunci, față de Unu, aceasta va fi unu și non-unu. Dacă acest element de „non-unu” nu ar fi nimic substanțial, henada va fi unitate pură și identică cu Unu; dar dacă ar fi un caracter substanțial diferit de unitate, atunci unitatea din henadă va fi participată de non-unitate. Și astfel ceea ce este desăvârșit prin sine va fi această unitate prin care non-unitatea este legată de Unu, astfel încât, din nou, zeul, în măsura în care este zeu, va fi această componentă, pe când ceea ce a luat ființă ca non-unu există ca unu prin participare la unitate. Prin urmare, orice henadă posterioară lui Unu este participabilă și fiecare zeu este astfel participabil.

PROPOZIȚIA 117

Fiecare zeu este măsura lucrurilor existente.

Căci dacă fiecare zeu are însușirea unității, acesta determină și măsoară toate mulțimile de lucruri existente. Căci toate mulțimile sunt în propria lor natură nedeterminate, primind determinare prin Unu¹. Dar cel care are însușirea unității tinde să măsoare și să limiteze naturile

¹ Baza acestei propoziții se găsește în *Legile* lui Platon: „Dar zeul este mai ales pentru noi măsura tuturor lucrurilor – într-adevăr, mai mult decât este orice om, potrivit părerii vulgului”. Platon face referire la ideea lui Protagora, care reprezenta un ecou al credinței mulțimii, potrivit căreia „omul este măsura tuturor lucrurilor”. Proclus observă foarte bine: „argumentul lui Protagora este acesta: dacă așa cum par a fi pentru om lucrurile, așa și sunt, înțelepții nu vor exista, ci doar cei nerozi. Dar a doua afirmație nu este adevărată, și deci nici prima” (scolia XXXVIII la *Cratylus*).

în care este prezent, iar, prin virtutea sa, să aducă nedeterminatul la determinare. Prin participare la el chiar și nedeterminatul dobândește formă unitară – adică își pierde nedeterminarea sau caracterul infinit; și cu cât are mai multă formă unitară, cu atât mai puțin este nedeterminat sau lipsit de măsură. Astfel, fiecare mulțime de lucruri existente este măsurată de henadele divine.

PROPOZIȚIA 118

Fiecare atribut al zeilor există mai înainte în ei potrivit caracterului lor particular de zei, iar din moment ce acest caracter este unitar și aflat deasupra ființei, aceștia își au toate atributele lor într-un mod unitar și supra-esențial.

Căci dacă toate atributele există într-unul din cele trei moduri, prin implicare în cauza lor, sau ca predicate substanțiale, sau prin participare, iar ordinul divin se află în primul ordin al tuturor lucrurilor, zeii nu vor avea niciun atribut prin participare, ci toate le vor avea ca predicate substanțiale sau ca fiind situate în cauzalitatea lor. În afară de predicatele lor substanțiale, acele atribute pe care zeii le conțin dinainte ca surse ale tuturor lucrurilor sunt conținute dinainte de ei într-un mod potrivit cu unitatea lor; căci orice principiu care conduce cauzal existențele secundare, conține cauza ordinului inferior după modul particular proprii sale naturi. Astfel, zeii își au toate atributele lor într-un mod unitar și supra-esențial.

PROPOZIȚIA 119

Substanța fiecărui zeu este o bunătate supra-esențială; acesta are bunătate, nu ca stare, nici ca o parte a esenței sale – căci atât stările, cât și esențele au un rang secundar și îndepărtat față de zei –, ci el este bun în mod supra-esențial.

Căci dacă Principiul prim este Unul și Binele, iar în măsura în care este Unul este și Binele și în măsura în

care este Binele este și Unul, atunci întreaga serie de zei are deopotrivă forma unității și forma binelui ca unică însușire. Aceștia nu sunt henade într-o privință și buni în alta, ci fiecare este bun în măsura în care este henadă și henadă în măsura în care bun. Fiind termeni ce provin din Principiul Prim, aceștia au forma bunătății și a unității, în măsura în care acel Principiu este Unu și Bine; ca zei, aceștia toți sunt henade și bunătăți. Unitatea zeilor fiind supra-esențială, tot așa este și bunătatea lor, care nu se deosebește de unitatea lor. Nici bunătatea și nici unitatea lor nu este o calitate adăugată la calitățile lor; aceștia sunt bunătate pură, tot așa cum sunt și unitate pură.

Despre providență

PROPOZIȚIA 120

Fiecare zeu cuprinde în substanța sa funcția exercitării providenței față de univers; iar providența primară se află în zei.

Căci toate celelalte lucruri, fiind posterioare zeilor, exercită providență în virtutea con-prezenței divine, în timp ce zeii fac acest lucru prin însăși natura lor. Căci dacă funcția particulară a caracterului providențial este aceea de a împărtăși lucruri bune ființelor spre care este îndreptată, și dacă fiecare zeu este o bunătate, atunci, fie zeii nu se vor împărtăși pe ei înșiși niciunui lucru, și astfel nu va exista nimic bun în naturile secundare (și de unde să obțină ele participare la lucrurile bune, dacă nu de la principiile care au aceste însușiri în mod primar?); fie, dacă aceștia comunică ceva, ceea ce comunică este bun, și în felul acesta ei exercită providență față de toate lucrurile.

Prin urmare, providența se află în mod primar în zei. Căci, într-adevăr, unde altundeva să se găsească o activitate care să fie anterioară Intellectului, dacă nu în principiile aflate deasupra ființei? Și providența, așa cum

îi arată numele (*pronoia*), este o energie sau activitate anterioară intelectului (*pro nou*). Astfel, în virtutea ființei lor și în virtutea faptului că sunt buni, zeii exercită providență față de toate lucrurile, umplând totul cu o bună-tate care este anterioară intelectului¹.

¹ Am putea deduce mai departe necesitatea providenței zeilor prin faptul că, așa cum aceștia sunt cauzele producătoare ale tuturor lucrurilor, în același fel toate lucrurile sălășluiesc și sunt statornicite la început în naturile lor. Căci unde ar putea exista vreun lucru care să nu fie conținut de învăluirile lor necunoscute și atot-pătrunzătoare? Dar dacă este așa, din moment ce toate lucrurile sunt produsele zeilor, acestea trebuie să fie neîncetat obiectele exercitărilor lor providențiale. Dat fiind că bună-tatea este caracteristica acestor naturi divine, este imposibil ca acestea să-și părăsească vlăstarele sau să înceteze să-și împărtășească iradierile binefăcătoare, dezinteresate și atotputernice. Și nu ar trebui să credem nici faptul că aceste exercitări sunt obositoare pentru zei – din moment ce, așa cum bine observă Proclus (*Theol. Plat.*, p. 41), „ceea ce este potrivit naturii nu este ostenitor pentru niciun lucru: căci nu este ostenitor pentru foc să dea căldură, nici pentru zăpadă să înghețe, nici pentru corpuri să opereze potrivit puterilor lor caracteristice. Și nici, înaintea corpurilor, nu este ostenitor pentru naturi ca acestea să hrănească sau să zămislească sau să crească: căci acestea sunt lucrările naturilor. Și nici, înaintea acestora, nu este ostenitor pentru suflete să-și exercite activitățile lor caracteristice: căci multe dintre activitățile lor sunt întreținute cu bucurie, multe sunt rezultatul ființei lor și multe mișcări sunt produse doar prin prezența lor”. Astfel, dacă împărtășirea binelui aparține în mod natural zeilor, atunci și providența este în mod natural a acestor divinități, pe care o exercită într-un mod netulburat, neîntinat și incorporal.

Dacă se va pune întrebarea cum operează providența, următorul pasaj din Proclus, referitor la *Parmenide*, citat de Marsilio Ficino în comentariul său la acel dialog, ne va mulțumi din plin: „Să ne închipuim o corabie agitată de vânturi și de valuri, și să presupunem că închipuirea cuiva este atât de puternică încât, în timp ce acesta își închipuie marea, marea se varsă imediat; că, în timp ce își închipuie corabia, corabia este clădită; și că vânturile și valurile se ivesc potrivit închipuirii sale și ca urmări ale activității sale aprige. Este evident că cel care este în acest fel nu va fi nevoit să cerceteze particularele acestea pentru a folosi o viziune tulbure și confuză, ci atât cunoașterea cât și operația lui vor exista deopotrivă într-o singură formă. De o așa natură este simplitatea intelectului divin în privința concepției și producerii lucrurilor inferioare” (Taylor).

Tot ceea ce este divin are o substanță care este bunătațe, o potență care are însușirea unității, și un mod de cunoaștere care este deopotrivă ascuns și de nepătruns pentru toate ființele secundare.

Căci dacă are funcția de a exercita providență față de univers, atunci are o potență care conduce obiectele providenței sale; potență aflată dincolo de orice împotrivire și fără întreaga circumscriere, în virtutea căreia zeii au umplut toate lucrurile cu ei înșiși; toate lucrurile le sunt supuse lor, din moment ce orice cauză ce zămislește și conduce alte lucruri prin prisos de potență, zămislește și conduce potrivit naturii. Astfel, potența primară sălășluiește în zei, fără ca să conducă doar o parte, ci cuprinzând dinainte în ea potențele tuturor lucrurilor; nu este o potență esențială, și cu atât mai puțin una non-esențială, ci concordantă cu substanța zeilor, adică este supra-esențială.

Pe lângă aceasta, principiile determinative ale tuturor formelor de cunoaștere preexistă în zei după modul unității. Căci toate celelalte forme de cunoaștere iau naștere în virtutea cunoașterii divine, care transcende totalitatea lucrurilor; aceasta nu este intelectuală, și cu atât mai puțin este vreunul din modurile de cunoaștere posterioare intelectului, ci este statornicită deasupra intelectului potrivit caracterului distinctiv al divinului.

Astfel, dacă există o cunoaștere divină, această cunoaștere este ascunsă și unitară; dacă există o potență divină, aceasta este fără întreaga circumscriere și le cuprinde pe toate deopotrivă; dacă există o bunătațe divină, aceasta determină substanța zeilor: căci deși aceștia au toate cele trei atribute – cunoaștere, potență și bunătațe –, totuși substanța lor este caracterizată și natura proprie lor determinată de ceea ce este cel mai înalt, adică bunătațea¹.

¹ Bunătațea, Puterea și Cunoașterea constituie triada divină primară (*Theol. Plat.* I.16.44) care prefigurează în formă potențială triada celei de-a doua ipostaze, Ființă, Viață și Intellect (prop. 101).

Tot ceea ce este divin exercită providență față de existențele secundare și transcende ființele de care poartă de grijă: providența sa nu presupune nicio micșorare a transcendenței sale pure și unitare, și nici unitatea sa separată nu îi suprimă providența.

Căci rămânând în unitatea care este substanța lor, zeii au umplut toate lucrurile cu puterea lor; și tot ceea ce poate să participe la aceștia se bucură de acele lucruri pe care este capabil să le primească potrivit limitelor propriiei sale naturi, timp în care aceștia transmit binele tuturor celor existente în virtutea propriiei lor ființe sau mai degrabă datorită anteriorității lor față de ființă. Căci, din moment ce nu sunt decât bunătate, aceștia dăruiesc bine fără reținere tuturor lucrurilor prin însăși ființa lor; aceștia nu fac nicio împărțire [dinainte] plănuită: cei care participă primesc potrivit meritelor ceea ce zeii împărtășesc potrivit propriiei lor substanțe. Astfel, exercitând providență aceștia nu intră în nicio relație cu cei cărora le poartă de grijă, din moment ce ține de virtutea a ceea ce sunt faptul că aceștia fac toate lucrurile bune, iar ceea ce acționează în virtutea ființei sale acționează fără relație (căci relația este o calificare a ființei sale și prin urmare contrară naturii sale). Și nici separarea lor nu le suprimă providența; căci acest lucru ar suprima în același timp – ceea ce e nedrept, chiar și dacă se sugerează – substanța acestora, al cărei caracter distinctiv este bunătatea. Căci este de domeniul bunătății să dăruiască tuturor celor ce primesc, iar cel mai înalt nu este cel care are forma bunătății, ci acela care face bine. Dacă ultima însușire aparține vreunei ființe, aceasta trebuie să aparțină zeilor aflați înaintea ființei: căci binele mai mare nu poate fi o însușire a principiilor bune prin participare, iar binele mai mic o însușire a celor care sunt bune în mod primar.

Tot ceea ce este divin este inexprimabil și incognoscibil pentru orice ființă secundară datorită unității sale

supra-esențiale; dar ar putea fi înțeles și cunoscut din existențele ce participă la acesta; de unde [rezultă că], numai Principiul Prim este cu desăvârșire incognoscibil, fiindcă nu este participat.

Căci întreaga cunoaștere rațională, în măsura în care cuprinde noțiuni inteligibile și constă în acte de inteliecție, este o cunoaștere a existențelor reale și înțelege adevărul printr-un organ care este el însuși o existență reală; dar zeii se află dincolo de întreaga ființă¹. În consecință, ceea ce este divin nu este un obiect al judecății, nici al rațiunii discursive și nici un obiect al inteliecției: căci tot ceea ce există este, fie sensibil, și prin urmare un obiect al opiniei; fie ființă adevărată, și prin urmare un obiect al inteliecției; fie de un grad intermediar, în același timp ființă și lucru ce devine² (prop. 107), și prin urmare obiect al rațiunii discursive. Dacă, prin urmare, zeii sunt supra-esențiali sau au o substanță anterioară existențelor, nu putem avea despre ei nici opinie, nici cunoaștere științifică prin discursul rațiunii și nici inteliecție.

Totuși, caracterul proprietăților lor distinctive poate fi cunoscut din lucrurile ce depind de ei, și aceasta prin forța necesității³. Căci diferențele dintr-un ordin ce participă sunt determinate de proprietățile distinctive ale principiilor participante. Nu toate lucrurile participă la toate lucrurile, din moment ce nu poate exista o legătură între cele care sunt întru totul diferite (prop. 29) și nici o corespondență întâmplătoare nu poate fi, ci de fiecare cauză se leagă, și din fiecare purcede, acel efect care este înrudit cu aceasta⁴.

¹ Cf. prop. 115 : „Fiecare zeu se află deasupra ființei, deasupra vieții și deasupra intelectului”.

² Cum, probabil, este sufletul întrupat.

³ Cf. Plotin, *En.* V.3.14.

⁴ Cf. Plotin, *En.* VI.8.7 sq.; Porfir, *Sent.*, cap. XXVI; Proclus, *Theol. Plat.* V.28 și comentariul la *1 Alcibiade*. Trebuie să se țină cont că zeii sunt supra-esențiali doar prin unitățile lor, care sunt caracteristicile naturilor lor; căci așa cum lipsa rațiunii este reperul esențial al unui

Fiecare zeu are o cunoaștere neîmpărțită a lucrurilor împărțite și o cunoaștere atemporală a lucrurilor temporale; acesta cunoaște contingentul fără contingentă, schimbătorul în mod neschimbat și îndeobște toate lucrurile într-un mod mai înalt decât cel al ordinului lor.

Căci dacă zeii își au atributele într-un mod consonant cu însușirea lor de zei, este cu siguranță evident că cunoașterea avută de aceștia, fiind o proprietate divină, va fi determinată, nu de natura ființelor inferioare ale cărei obiecte sunt, ci de propria lor măreție transcendentă. În consecință, cunoașterea pe care o au aceștia despre lucrurile multiple și pasibile va fi unitară și impasibilă. Chiar dacă obiectul său ar fi un lucru împărțit, totuși cunoașterea divină despre acesta va fi neîmpărțită; chiar dacă obiectul său ar fi schimbător, ea va fi neschimbătoare; chiar dacă va fi contingent, ea va fi necesară; și chiar dacă va fi nedeterminat, ea va fi determinată. Dacă ceea ce este divin nu ia cunoaștere din afară, de la cele inferioare lui, de ce atunci cunoașterea sa să fie îngrădită de natura obiectului său? Cele inferioare, pe de altă parte, au o cugetare nedeterminată despre natura divină determinată și concepte schimbătoare despre ceea ce este neschimbător; impasibilitatea sa o concep în termeni ce țin de patimă, atemporalitatea sa în termeni ce țin de timp. Căci inferiorul poate fi depășit de superior; dar nu

animal, iar rațiunea al unui om, tot așa unitatea divină este caracterul invariabil al unui zeu (Taylor).

Învățătura lui Proclus din această propoziție diferă de cea a lui Plotin: (a) prin absența oricărei referințe explicite la o *unio mystica* (a cărei posibilitate totuși nu este exclusă) și (b) prin excluderea posibilității ca Unul să poată fi cunoscut prin analogie (ἀπὸ τῶν μετεχόντων). Ultimul caz reprezintă o consecință necesară a doctrinei lui Proclus despre „neparticipare” (ἀμέθεκτον, prop. 23): chiar și Intelectul universal are o legătură indirectă cu Unul (Dodds).

se poate întâmpla ca zeii să primească ceva de la cele inferioare lor¹.

PROPOZIȚIA 125

Din acel ordin în care se dezvăluie pe sine prima dată, fiecare zeu purcede de-a lungul tuturor ordinelor secundare, înmulțindu-și și particularizându-și neîncetat darurile, dar păstrând caracterul distinctiv al propriei sale naturi.

Căci întreaga procesie, operând prin micșorare, își înmulțește primele sale caractere prin descreșterea în termeni derivați (prop. 62); dar aceștia ultimi primesc un grad în propriul lor ordin în funcție de asemănarea pe care o au cu cauzele lor producătoare, astfel încât întreaga procesie este într-un anume mod una și identică, deși partea care purcede este diferită de cea care rămâne neclintită, părând că diferă de aceasta ca gen datorită micșorării, dar fiind o continuare a acesteia, fără a-și pierde, astfel, identitatea cu ea, existând în ordinul secundar ca element analog și astfel păstrând legătura neîntreruptă a calității comune ce unește seriile. Fiecare dintre zeii se dezvăluie pe sine după modul propriu acelor ordine în care se dezvăluie și de acolo purcede chiar și în cele mai de pe urmă tărmuri ale ființei² – de acest fel este pu-

¹ Cf. Plotin, *En.* VI.7.36. Această teorie a cunoașterii divine are o importanță istorică considerabilă. Fiind preluată cu exactitate de Dionisie (*Div. Nom.* 7. 2), aceasta re apare la Toma din Aquino care spune că „Dumnezeu vede toate lucrurile, nu în ele însele, ci în el însuși, în măsura în care el conține în esența sa asemănarea tuturor celorlalte lucruri ce provin din el”.

² Sursa acestei concepții se găsește în *Phaidros* 246 e: „Iată-l pe Zeus, marele stăpân din ceruri, cum, mânându-și carul înaripat, deschide drumul, orânduind totul și purtând tuturor de grijă. În urma lui vine armata de zei și daimoni, așezați pe unsprezece cete”. Citește comentariul lămuritor al lui Hermeias și notele lui Ast la acest pasaj. Lamprias, în Plutarh (*Sympos.* IX. 5), spune că Platon „consideră natura inteligibilă a cerului car înaripat, revoluția armonioasă a universului”. Plotin (*En.* V.8.10), spune: „De aceea Zeus, care este cel mai vechi dintre ceilalți zei, pe care el însuși îi conduce, înaintează primul

terea generatoare a principiilor prime. Fiindcă procesia este de la unitate la pluralitate, caracterul acesteia este înmulțit neîncetat; totuși identitatea este păstrată în procesie datorită asemănării termenilor succesivi din fiecare serie cu cauza lor primă și conducătoare.

PROPOZIȚIA 126

Zeul care se află mai aproape de Unul este în mai mare măsură universal, dar zeul care este cel mai îndepărtat este în mai mare măsură particular.

Căci zeul care cauzează efecte mai multe se află mai aproape de cauza universală; cel care cauzează mai puține este mult mai îndepărtat. Iar cauza unor efecte mai numeroase este în mai mare măsură universală; cauza a mai puține are o particularitate mai mare. Fiecare este o monadă, dar potența cea mai mare o are cel dintâi. Zeii în mai mare măsură universali îi generează pe cei cu o particularitate mai mare, dar nu prin împărțire (din moment ce sunt henade), nici prin schimbare (din moment ce sunt nemișcați), și nici înmulțindu-se prin relație (din moment ce depășesc toate relațiile), ci generând din ei înșiși prin prisosință de potență purcederi secundare care sunt mai neînsemnate decât zeii anteriori lor.

PROPOZIȚIA 127

Tot ceea ce este divin este simplu în mod primar și în cel mai înalt grad, și, din acest motiv, întru totul suficient prin sine.

Faptul că este simplu se vede din unitatea sa: tot ceea ce este divin este unitar cu desăvârșire și ca atare este simplu într-un grad aparte. Faptul că este întru totul suficient prin sine se poate afla gândindu-ne că, în timp ce natura compusă este dependentă, dacă nu de lucrurile

spre contemplarea lumii inteligibile, apoi îl urmează ceilalți zei, dai-
moni și suflete, care pot privi aceste lucruri". Cf. Plotin, *En.* III.2.1;
Proclus, *Plat. Theol.* IV.16; Damascios, *Περὶ Ἀρχῶν*. (Dodds)

aflate în afara ei, cel puțin de propriile ei elemente, ceea ce este simplu și unitar cu desăvârșire, fiind o manifestare a acelei Unități care este identică cu Binele, este întru totul suficient prin sine; iar simplitatea perfectă este însușirea naturii divine. Fiind bunătate pură, natura divină nu are nevoie de nimic din afară; fiind unitară, nu este dependentă de propriile sale elemente¹.

PROPOZIȚIA 128

Fiecare zeu, atunci când este participat de ființe de un ordin aflat mai aproape de el, este participat în mod direct; când este participat de cele mai îndepărtate, în mod indirect printr-un număr variat de principii intermediare.

Căci ordinele superioare, având ele însele caracterul unității prin înrudirea lor cu divinul, pot participa la henadele divine fără mijlocire; în timp ce restul, datorită micșorării și întinderii lor în multiplicitate, pentru a participa la ceea ce nu este un grup unit, ci o henadă, au nevoie de mijlocirea principiilor mult mai unite decât ele. Între henadă și mulțimea separată se află pluralitatea unită, care, în virtutea unirii [ce o caracterizează], poate să se identifice cu henada, dar care în virtutea pluralității ei inerente este înrudită într-o anumită privință și cu mulțimea separată².

PROPOZIȚIA 129

Toate corpurile divine sunt astfel prin mijlocirea unui suflet divin, toate sufletele divine prin cea a unui intelect divin și toate intelectele divine prin participarea la o henadă divină: henada este zeu ne-

¹ Cf. Platon *Republica* 380 d; Proclus, *Theol. Plat.* I.52.

² Distincția dintre comunicarea indirectă și comunicarea directă cu Dumnezeu este reprodusă de Dionisie în *Cael. Hier.* 6. 2, 7. 2, unde tronurile, heruvimii și serafimii iau locul henadelor, ordinele rămase fiind reprezentate de νοῦς și de ψυχή.

mijlocit, intelectul este în cea mai mare măsură divin, sufletul este divin, corpul este asemănător zeului.

Căci dacă întregul ordin de zei se află deasupra intelectului și dacă întreaga participare este realizată prin înrudire și asemănare, cel dintâi participant la henadele supra-esențiale va fi ființa neîmpărțită, al doilea, acea ființă care atinge generarea, și al treilea, lumea generării; și fiecare va participa prin ordinul imediat superior lui. Caracterul divin pătrunde chiar și până la ultimii termeni ai seriei participante, dar întotdeauna prin mijlocirea termenilor înrudiți cu el. Astfel, henada împărtășește întâi unui intelect acea putere din atributele divine care este în mod special a sa, și face ca acest intelect să fie în ordinul intelectual ceea ce ea însăși este în ordinul unităților. Dacă acest intelect este participabil, henada este prezentă, prin el, și într-un suflet, fiind co-operativă prin faptul că unește sufletul cu intelectul și îl aprinde [cu foc divin]. Iar prin acest suflet, dacă ar fi participat de un corp, henada împărtășește chiar și corpului un ecou al propriei sale calități: în acest fel, corpul devine, nu numai însuflețit și intelectual, ci și divin, în sensul în care a primit de la un suflet viață și mișcare, de la un intelect continuitate nezdruincată, iar de la henada la care participă unitate divină, fiecare principiu succesiv împărtășind termenului ce îi urmează ceva din propria substanță¹.

PROPOZIȚIA 130

În orice ordin divin, cei mai înalți termeni îi transcend mult mai complet pe cei imediat subordonați lor decât ultimii pe cei care le urmează imediat; iar termenii secundari sunt mult mai strâns uniți cu cei imediat superiori lor decât sunt ei uniți cu cei care le urmează.

Căci în măsura în care orice principiu este mult mai unit și este în mai mare măsură universal, gradul său de superioritate față de termenii ulteriori este mărit în mod

¹ Vezi de asemenea Plotin, *En.* IV.3.21, 4.9 sq.; Porfir, *Sent.*, cap. I-VII.

corespunzător; în timp ce micșorarea de putere pe care un astfel de principiu o arată reprezintă măsura înrudirii firești a acestuia cu naturile ce îi sunt posterioare. Și termenii superiori sunt mult mai strâns uniți cu cauzele în mai mare măsură fundamentale decât ei înșiși, cei inferiori fiind și mai puțin uniți. Căci transcendența în mai mare măsură completă a inferiorului și unirea în mai mare măsură completă cu superiorul sunt semne ale unei puteri mai mari; în timp ce, pe de altă parte, o separare mai mare de ultimul și o apropiere mai mare de primul înseamnă o micșorare de putere, așa cum găsim în naturile secundare ale fiecărui ordin, dar nu și în cele primare¹.

PROPOZIȚIA 131

Fiecare zeu își începe propria activitate cu el însuși.

Căci calitatea care marchează prezența sa în ființele secundare se arată întâi în el însuși și, într-adevăr, din acest motiv se împărtășește pe sine altora, în virtutea supraabundenței proprii sale naturi. Nici lipsa și nici plinătatea de una singură nu aparțin zeilor. Tot ceea ce este neajuns este imperfect; și fiind el însuși incomplet, este cu neputință ca acesta să dăruiască plenitudine altuia. Iar ceea ce este deplin este suficient doar pentru el însuși și încă nepregătit pentru a se împărtăși [altora]. Prin urmare, cel care îi umple pe alții și transmite altora

¹ Această propoziție aparent contradictorie se explică prin dublul sens în care neoplatonismul poate vorbi de „imanență” – ca imanență a cauzei în efect sau ca imanență a efectului în cauză. Prima se petrece prin procesie, și este cel mai bine ilustrată prin cuvântul *γένεσις*: sufletul se află mult mai definitiv „în” corp, adică este condiționat de el, decât intelectul se află „în” suflet. Ultimul apare prin conversie, și ține de *οὐσία*: corpul nu se poate identifica pe deplin cu sufletul în modul în care sufletul se poate identifica cu intelectul. Astfel, cauzele inferioare sunt într-un anumit sens mai apropiate de efectele lor decât cele superioare, fiind afectate mult mai ușor de acestea; și, într-un alt sens, mult mai îndepărtate, fiindcă sunt mult mai puțin accesibile prin intermediul conversiei. (Dodds)

împărtășirile sale libere trebuie să fie el însuși mai mult decât deplin. Dacă, astfel, natura divină umple toate lucrurile din propria ei substanță cu binele ce îl conține, fiecare divinitate este umplută cu prisosință; și dacă este așa, aceasta a statornicit întâi în propria ei natură caracterul distinctiv al împărtășirilor ei și, în virtutea acestui lucru, transmite altora și împărtășiri ale bunătății sale supraabundente.

PROPOZIȚIA 132

Toate ordinele de zei sunt legate laolaltă prin termeni medii.

Căci întreaga procesie a lucrurilor existente este îndeplinită prin intermediul termenilor asemănători: ordinele de zei posedă mult mai multă continuitate neîntreruptă, în măsura în care substanța lor este unitară și își iau determinarea din Unu care este cauza lor generatoare. În ordinele divine, micșorarea de putere intervine fără pierderea unității, și așa cum zeii sunt în esență în mai mare măsură uniți decât existențele, tot așa asemănarea dintre cele secundare și cele primare este mai mare decât în ordinele existențelor. În consecință, toate clasele de zei sunt legate laolaltă prin termenii medii ce se cuvin, iar principiile prime nu trec imediat în purcederi cu totul diferite de ele însele; există clase intermediare, ce au caracteristici în comun atât cu cauzele lor, cât și cu efectele lor imediate. Aceste principii intermediare aduc împreună termenii extremi într-o singură structură unită; posedând în comun o natură ce primește influență din partea celor ce li se învecinează deasupra și depășind fără interval pe cele ce li se învecinează dedesubt, acestea păstrează o succesiune ordonată în generarea zeităților.

PROPOZIȚIA 133

Fiecare zeu este o henadă binefăcătoare sau o bunătate unificatoare, și are acest caracter substanțial în măsura în care este zeu; dar Zeul prim este Binele necalificat și

**Unul necalificat, în timp ce fiecare dintre cei posteriori
lui este o bunătate particulară și o henadă particulară.**

Căci diferitele henade și bunătățile diferiților zei sunt diferențiate prin diferitele lor funcții divine, astfel încât fiecare, potrivit unei particularități deosebite a bunătății, face toate lucrurile să fie bune, desăvârșind, ținând în unitate sau ferind de la vătămare. Fiecare dintre aceste funcții este un bine particular, dar nu și totalitatea binelui: cauza unică a ultimului este prestabilită în Principiul Prim, care din acest motiv este numit Binele, fiindcă este alcătuit din toate bunătățile. Căci nu toți zeii la un loc pot fi egali cu Unul, atât de mult depășește acesta multiplicitatea divină.

PROPOZIȚIA 134

**Orice intelect divin exercită intelcție ca intelect,
iar providență ca zeu.**

Căci semnul distinctiv al unui intelect este să cunoască existențele reale și să își aibă desăvârșirea în acte intelective; dar al unui zeu este să exercite providență și să umple toate lucrurile cu bine. Această împărtășire și împlinire are loc în virtutea unei uniri între lucrurile împlinite și principiile anterioare lor; unire pe care intelectul o imită identificându-se cu obiectele sale. Prin urmare, în măsura în care exercită providență, care este o activitate anterioară intelectului, intelectul este un zeu. Astfel, se împărtășește pe sine ca zeu tuturor lucrurilor; dar nu este prezent în toate ca intelect. Căci divinitatea merge chiar și până la acele lucruri ce nu pot atinge caracterul distinctiv intelectual. Chiar și lucrurile lipsite de intelect doresc [să aibă parte de] grija providențială și caută să primească o parte din bine; iar dacă dintre ființele potrivite să participe la intelect nu toate îl doresc, binele este dorit de toate ființele și toate caută să îl atingă¹.

¹ Cf. Proclus, in *Parm.* 967. 18, unde autoritatea acestei doctrine este găsită în *Legile*.

Orice henadă divină este participată fără mijlocire de o anumită ființă reală, iar tot ceea ce este deificat este legat printr-o tensiune ascendentă de o henadă divină; astfel, genurile existențelor ce participă au un număr identic cu cel al henadelor participante.

Căci nu pot exista două sau mai multe henade participante de o singură existență: așa cum caracterele distinctive ale henadelor diferă, tot astfel și existențele a căror natură este identificată cu natura lor nu pot de asemenea decât să difere, din moment ce unirea se face prin asemănare. Și tot așa, o singură henadă nu poate fi participată în mod independent de mai multe existențe. Căci o pluralitate de existențe are o discontinuitate dublă față de henadă: ca existență față de ceea ce este anterior existențelor și ca pluralitate față de henadă; pe când cel ce participă trebuie să fie asemenea celui participat într-o anumită privință, deși într-o altă privință este diferit și neasemănător. Prin urmare, dat fiind că cel care participă este o existență, iar henada se află deasupra ființei, aceasta fiind neasemănarea lor, rezultă că cel ce participă trebuie să fie unu, pentru ca în această privință să se asemine cu unitatea participată, deși ultima este unitatea unei henade, pe când primul este unificat prin participarea la această henadă și are unitatea doar ca efect.

PROPOZIȚIA 136

Orice zeu care este în mai mare măsură universal și mai apropiat de Principiul Prim, este participat de un tip de existențe în mai mare măsură universal; iar zeul care este în mai mare măsură particular și mai îndepărtat [de Principiul Prim, este participat] de un gen în mai mare măsură particular: și așa cum este existența față de existență, tot așa este și henada față de henada divină.

Căci dacă, pentru fiecare existență reală există o henadă, iar pentru fiecare henadă o existență reală, o singură existență participând la o singură henadă, este evident că

ordinul existențelor reale îl reflectă pe cel anterior lui și corespunde în succesiunea sa cu ordinul henadelor, astfel încât existențele în mai mare măsură universale sunt unite prin natura lor cu henadele în mai mare măsură universale, iar cele în mai mare măsură particulare cu cele în mai mare măsură particulare. Altfel, cele ce nu se aseamănă vor fi unite cu cele ce nu se aseamănă, iar împărtășirea nu se va mai face după merit. Aceste consecințe sunt cu neputință: toate celelalte lucruri își primesc de la existențele reale unitatea și măsura ce li se cuvin ca pe o iradiere de la sursă; astfel, cu atât mai mult, existențele reale trebuie să fie conduse de legea participăției ce atribuie fiecărui principiu un efect cu o putere asemănătoare.

PROPOZIȚIA 137

Orice henadă este co-operativă cu Unu în a produce existența reală ce o participă.

Căci, așa cum Unu este alcătuit din toate lucrurile, tot astfel este alcătuită și cauza din henadele participante, cât și din existențele adevărate ce depind de ele; totodată, existențele dependente sunt produse în mod separat de henadele care le iradiază. Lui Unu acestea nu îi datorează decât existența lor; asemănarea de natură cu o henadă particulară se datorează activității acelei henade. Astfel, henada este cea care își impune propriul caracter asupra existenței care participă și manifestă la modul esențial în ultima calitate pe care ea însăși o posedă la modul supra-esențial. Căci întotdeauna secundarul este ceea ce este prin derivarea din ceea ce este primar. Astfel, oricare ar fi caracterul supra-esențial propriu unei zeități particulare, acesta apare în mod esențial în existența reală ce participă la ea.

PROPOZIȚIA 138

Dintre toate principiile care participă la caracterul divin și care sunt prin acesta deificate, primul și cel mai înalt este Ființa.

Căci dacă, așa cum s-a mai arătat (prop. 101), ființa este dincolo de intelect și de viață, din moment ce alături de Unu se află cauza în cea mai mare măsură universală, aceasta trebuie să fie cel mai înalt participant. [Ființa] are mai multă unitate decât intelectul sau viața, și astfel este în mod necesar mult mai nobilă. Și anterior acesteia nu se află niciun alt principiu în afară de Unu. Căci ce altceva în afară de unitate ar putea să se afle înaintea pluralității unitare? Iar ființa, fiind alcătuită din limită și din infinit, este o pluralitate unitară. Pentru a întrebuița un argument mai general, nu poate exista nimic înaintea principiului existenței dacă nu este supra-esențial¹. Căci în iradierea lucrurilor secundare, doar Unul însuși ajunge mai departe decât Ființa, iar Ființa se află în imediata vecinătate a lui. Ceea ce încă nu este, ci există doar în potență, are deja o unitate potrivit naturii sale; tot ceea ce se află deasupra acestui nivel are o existență în act. Astfel, în principiile prime trebuie să fie un ordin corespondent: imediat dincolo de ființă trebuie să stea non-ființa² care este Unul însuși, superior Ființei³.

PROPOZIȚIA 139

Toate lucrurile care participă la henadele divine încep de la ființă și țin până la natura corporală, din moment ce ființa este prima care participă, iar corpul (în măsura în care vorbim de corpuri cerești sau divine) este ultimul.

¹ Căci dacă ființa însăși nu este altceva decât cel mai înalt ordin de zei și pluralitatea cu cea mai mare unitate, iar însușirea fiecărui zeu este unitatea divină, atunci caracterul ființei însăși va fi unitatea ce purcede din limită. Dar toate unitățile divine sunt supra-esențiale, prin urmare ființa însăși, potrivit caracterului ei, va fi supra-esențială (Taylor).

² Căci așa cum materia e pe bună dreptate numită non-ființă, fiindcă este cea mai de jos dintre toate lucrurile, tot așa, această denumire este potrivită Cauzei Prime, având în vedere că este cel mai înalt dintre toate lucrurile (Taylor).

³ Vezi Plotin, *En.* VI.5.1 sqq.; Proclus, *Theol. Plat.* III.7, IV.27; Porfir, *Sent.*, cap. XXVII și XXXVIII.

Căci în fiecare clasă de existențe – corpuri, suflete, intelecte – cei mai înalți membri aparțin zeilor, pentru ca în fiecare ordin să poată exista termeni analogi zeilor care să păstreze naturile secundare în unitate și să le țină în ființă, și pentru ca fiecare serie să poată avea completitudinea unui întreg în parte, ce cuprinde în sine toate lucrurile și are înaintea tuturor caracterul divin. Astfel, divinitatea există la nivelul corporal, psihic și intelectual – în mod evident, în fiecare caz prin participare, din moment ce divinitatea în sens primar este proprie henadelor. Prin urmare, seria de principii ce participă la henadele divine începe cu ființa și se sfârșește cu natura corporală.

PROPOZIȚIA 140

Toate puterile zeilor, având o obârșie înaltă și înaintând prin intermediari potriviți, coboară chiar și până la ultimele existențe, și până la regiunile pământești¹.

Căci, pe de o parte, nu este nimic care să excludă aceste puteri sau care să le împiedice să ajungă la toate lucrurile; acestea nu au nevoie deloc de spațiu sau de intervale de spațiu, din moment ce acestea se află dincolo de toate lucrurile fără a avea vreo relație și sunt prezente pretutindeni fără amestec. Și nici participantul potrivit nu este împiedicat în participația sa; astfel, de îndată ce un lucru este pregătit pentru a se împărtăși din ele, acestea sunt prezente direct – fără [a se înțelege] că ele s-au apropiat în acest moment sau că până atunci erau absente, căci activitatea lor este veșnic neschimbătoare. Dacă, astfel, orice lucru pământesc este potrivit să participe la ele, acestea sunt prezente chiar și în el: acestea au umplut toate lucrurile cu ele însele, și deși sunt prezente într-un grad mai înalt în principiile superioare, ele se arată și ordinelor intermediare într-o manieră potrivită acestui nivel, iar pentru ordinele cele mai neînsemnate au cea

¹ Vezi Plotin, *En.* IV.3.1 sq., 4.22 sq.; VI.7.11 sq.; Proclus, *Theol. Plat.*, II.1, II.11.

mai neînsemnată prezență. Astfel, acestea se extind în jos chiar până la cele mai îndepărtate existențe; și astfel chiar și în acestea apar reflexii ale principiilor prime, și există o simpatie între toate lucrurile¹, cele secundare preexistând în cele primare, cele primare reflectându-se în cele secundare – căci am văzut că toate caracterele au trei moduri de existență, în cauzele lor, la modul substanțial și prin participare.

PROPOZIȚIA 141

Există o providență divină care își transcende naturile de care poartă de grijă și una care este co-ordonată cu ele.

¹ Tot așa și la Hipocrate, „există o singură confluență, o singură conlucrare, iar toate lucrurile simpatizează între ele”. Cel care înțelege acest lucru va vedea că magia cultivată de vechii filozofi se bazează pe o teorie nu mai puțin sublimă pe cât este de rațională și de adevărată. Acesta va privi universul ca pe un viețuitor uriaș, ale cărui părți se află în uniune și armonie una cu cealaltă, astfel încât nimic nu este străin și separat; nimic, strict vorbind, nu este lipsit de simpatie și viață. Căci, deși diferitele părți ale lumii, atunci când sunt luate în considerare în mod separat față de întreg, sunt lipsite de o viață particulară, totuși acestea posedă un anumit grad de însuflețire, oricât ar fi acesta de neînsemnat atunci când este văzut în raport cu universul. Viața, într-adevăr, ar putea fi comparată cu un sunet perpetuu și universal; iar sufletul lumii se aseamănă cu o liră, sau cu un alt instrument muzical, din care putem presupune că este transmis acest sunet. Toate lucrurile participă la acest sunet armonios într-un grad mai mare sau mai mic, în funcție de demnitatea naturii fiecăruia. Astfel încât, viața de pretutindeni răsună, cele mai de jos dintre ființe se poate spune că rețin ecoul slab al melodiei produsă de lira lumescă. Fără îndoială că, ținând cont de această simpatie dintre sufletul lumesc și părțile lumii, vechii filozofi puteau să se bucure de prezența divinității și să îndeplinească lucruri ce depășesc înțelegerea oamenilor obișnuiți. Și faptul că aceasta a fost și părerea lui Plotin, o arată pasajul următor: „Mie mi se pare că înțelepții vechi, care au dorit să îi facă prezenți pe zei făcându-le statui și temple, privind atenți natura universului, au înțeles că este ușor de ajuns la natura sufletului de peste tot și că el ar putea fi ușor de receptat pentru toți dacă cineva ar construi ceva ce poate fi afectat de el, pentru a fi un receptacul pentru o parte a lui. Însă orice copie este afectabilă de original, asemeni unei oglinzi capabile să sesizeze o anumită formă”, *En. IV.3.11* (Taylor).

Căci unele principii divine, în virtutea substanței și a caracterului aparte al ordinului lor, sunt complet înălțate în simplitatea lor deasupra ființelor pe care le iradiază; în timp ce altele, aparținând aceleiași ordin cosmic ca și obiectele lor, exercită providență asupra membrilor inferiori ai propriei lor serii, imitând în gradul lor activitatea providențială a zeilor transcendenți și dorind să umple existențele secundare cu acele lucruri bune cu care pot¹.

PROPOZIȚIA 142

Zeii sunt prezenți în același fel în toate lucrurile; totuși, nu toate lucrurile sunt prezente în același fel în zei, ci fiecare ordin are parte de prezența lor potrivit propriului său rang și propriei capacități, unele lucruri primindu-le ca unități și altele ca pluralități, unele perpetuu și altele pentru o vreme, unele în mod incorporal și altele prin corp.

Căci diferențele de participare la aceleași principii trebuie să se datoreze unei diferențe, fie la cel ce participă, fie la cel participat. Dar tot ceea ce este divin păstrează întotdeauna același ordin și este liber de orice relație cu cele inferioare și de orice amestec cu ele. Rezultă, prin excludere, că diferența nu se poate datora decât celor ce participă; în aceștia trebuie să fie lipsa de uniformitate, și ei sunt cei care se prezintă zeilor în mod diferit în timpuri diferite și prin deosebirea unuia față de celălalt.

Astfel, în timp ce zeii sunt prezenți în același fel în toate lucrurile, nu toate lucrurile sunt prezente în același fel în ei; fiecare ordin este prezent după gradul capacității sale și se bucură de aceștia după gradul prezenței sale, care este măsura participării sale.

¹ Vezi Plotin, *En.* IV.8.2 și Proclus, *Theol. Plat.* I.15.

Toate principiile inferioare se retrag în fața prezenței zeilor; și în condiția în care cel ce participă este potrivit pentru primirea acestuia, tot ceea ce este străin face loc pentru lumina divină și toate lucrurile sunt neîntrerupt iluminate de către zei.

Căci principiile divine sunt întotdeauna în mai mare măsură cuprinzătoare și mult mai puternice decât cele care purced din ele, și este nepotrivirea participanților cea care prilejuiește lipsa luminii divine, întunecând prin slăbiciunea sa chiar și acea strălucire. Atunci când lumina este întunecată, un alt principiu pare a lua conducerea; totuși nu prin propria sa putere, ci prin neputința celui care participă, acesta pare a se ridica împotriva forme divine a iluminării¹.

PROPOZIȚIA 144

Procesia tuturor lucrurilor existente și a tuturor ordinelor cosmice de existențe se extinde tot atât de departe ca și ordinele de zei.

Căci, producându-se pe ei înșiși, zeii au produs existențele, iar fără zei nimic nu poate lua ființă și nu poate primi măsură și ordine, din moment ce prin puterea zeilor toate lucrurile ating completitudinea și de la zei primesc ordine și măsură. Astfel, chiar și ultimele genuri din târâmul existenței rezultă din zei, care le ordonează chiar și pe acestea, și care împărtășesc chiar și acestora viață, putere formatoare și deplinătate de ființă, care le întorc chiar și pe acestea către binele lor; și tot așa sunt și genurile intermediare, și cele primare. Toate lucrurile sunt strâns legate de zei și sunt adânc înrădăcinate în aceștia, și din

¹ Proclus îl urmează pe Plotin prin punerea accentului pe caracterul privativ al Răului, deși se opune identificării plotiniene a Răului cu Materia. În afară de tratatul său *De mal. subsist.*, problema Răului mai este dezbătută de Proclus și în *in Tim.* I.373 sqq., *in Parm.* 829 sqq. și *Theol. Plat.* I.18.45 sqq.

această cauză ele sunt ținute în ființă; dacă vreun lucru se îndepărtează de zei și ajunge să fie cu totul izolat de aceștia, se retrage în non-ființă și piere, din moment ce este întru totul lipsit de principiile care îi mențineau unitatea.

PROPOZIȚIA 145

Caracterul distinctiv al oricărui ordin divin trece prin toate existențele secundare și se împărtășește pe sine tuturor genurilor inferioare.

Căci dacă procesia existențelor se întinde până acolo unde se întind ordinele de zei, caracterul distinctiv al puterilor divine, radiind în jos, se găsește în orice gen, din moment ce fiecare lucru dobândește de la propria sa cauză imediată caracterul distinctiv în virtutea căruia acea cauză și-a luat ființa. Spun, de pildă, că dacă ar exista o divinitate purificatoare, atunci purificarea trebuie să se găsească în suflete, în animale, în plante și în minerale; și tot așa dacă ar exista o divinitate păzitoare, la fel dacă ar fi una însărcinată cu conversia, cu desăvârșirea sau cu însuflețirea lucrurilor existente. Mineralul participă la puterea purificatoare numai așa cum pot corpurile; vegetalul de asemenea într-un mod mult mai limpede, adică la modul vital; animalul posedă această formă într-un mod suplimentar, cel al apetenței; un suflet rațional, [o posedă] în mod rațional; un intelect, în mod intelectual sau intuitiv; zeii, în mod supra-esențial și după felul unității: iar întreaga serie posedă aceeași putere ca rezultat al unei singure cauze divine. Aceeași explicație se aplică și celorlalte caractere. Căci toate lucrurile depind de zei, unele fiind iluminate de un zeu, unele de un altul, și seria se extinde în jos până la ultimele ordine de ființă. Unele sunt legate de zei fără mijlocire, altele printr-un număr diferit de termeni intermediari; dar „toate lucrurile sunt pline de zei” și fiecare își primește atributul său natural de la zei¹.

¹ Plotin, *En.* III.8.1 ; Iamblichos, *De myst.*, I. 8 Proclus, *Theol. Plat.* IV.8;.

În orice procesie divină sfârșitul este asimilat cu începutul, păstrând, prin conversia sa într-acolo, un cerc fără început și fără sfârșit.

Căci dacă fiecare termen procesiv se întoarce la principiul său inițial din care a purces, cu atât mai mult, într-adevăr, ordine întregi purced din cel mai înalt punct al lor și se întorc din nou la acesta. Această conversie a sfârșitului către început face ca întregul ordin să fie unu, determinat, convergent spre el însuși, iar prin convergența sa să fie unitate revelatoare în multiplicitate¹.

PROPOZIȚIA 147

În orice ordin divin termenul cel mai înalt este asimilat cu ultimul termen al ordinului imediat superior.

Căci dacă trebuie să existe continuitate în procesia divină și fiecare ordin trebuie să fie unit prin termenii intermediari corespunzători, cei mai înalți termeni din ordinul secundar sunt în mod necesar uniți cu termenii de la limita celui primar. Dar această unire se realizează prin asemănare. Prin urmare, va exista o asemănare între principiile de început ale ordinului inferior și ultimii membri ai celui superior.

PROPOZIȚIA 148

Fiecare ordin divin are o unitate interioară cu o proveniență întreită – de la cel mai înalt termen al său, de la cel intermediar și de la ultimul.

¹ Plotin (*En.* I.7.1), spune: „Trebuie să concepem binele ca pe cel de care toate ființele depind, deși el nu depinde de niciuna. Astfel, el este acea realitate la care aspiră toate ființele. Trebuie, așadar, să rămână același, iar spre el să se întoarcă toate ființele, ca un cerc spre centrul din care pornesc toate razele. Și soarele este o imagine pentru el deoarece este ca un centru pentru lumina emanată din el: căci îl însoțește pretutindeni și nu este retezată din el; și dacă ai vrea să-l divizi, lumina rămâne de partea soarelui”. Vezi mai departe, *En.* II.2.1; VI.9.8. Cf. Dionisie, *Div. Nom.* 4. 14.

Căci cel mai înalt termen, având unitatea cea mai mare de potență dintre cei trei, își împărtășește unitatea întregului ordin și unește întregul de deasupra, rămânând în același timp independent de acesta. Dar termenul intermediar, atingând amândouă extremele, aduce laolaltă întregul cu el însuși ca mijlocitor; acesta își trimite darurile primilor membri ai ordinului său, atrage puterile ultimilor și sădește în toate un caracter comun și o legătură reciprocă – căci, în acest sens, atât cei care dau cât și cei care primesc alcătuiesc un singur ordin complet, prin faptul că aceștia converg spre termenul intermediar ca spre un centru. Iar termenul limitativ produce asemănare și convergență în întregul ordin prin reîntoarcere la principiul său inițial, aducând înapoi acestuia puterile care s-au ivit din el. Astfel, întregul ordin este unu prin puterea unificatoare a primilor săi termeni, prin funcția conectivă a termenului intermediar și prin conversia sfârșitului spre principiul originar al procesiei.

PROPOZIȚIA 149

Întreaga pluralitate de henade divine este finită ca număr.

Căci dacă se află în apropierea Unului, nu poate fi infinită, din moment ce infinitul nu este înrudit cu Unu, ci este străin de acesta. Căci dacă pluralitatea ca atare este deja o îndepărtare de Unu, este clar că pluralitatea infinită este lipsită complet de influența sa – și din acest motiv lipsită și de putere și de activitate. Prin urmare, pluralitatea de zei nu este infinită, ci este marcată de unitate și de limită; și este astfel într-un grad mai mare decât oricare alta, din moment ce, dintre toate pluralitățile, aceasta este înrudită cu Unu cel mai îndeaproape. Dacă Principiul prim ar fi fost o pluralitate, atunci fiecare ar fi trebuit să fie o pluralitate și mai mare cu cât s-ar fi aflat mai aproape de acel Principiu, asemănarea fiind proporțională cu apropierea. Dar întrucât cel care este Prim este Unu, pluralitatea care este unită cu el va fi în mai mică măsură pluralitate decât cea care se află la o depărtare

mai mare; iar infinitul, departe de a fi în mai mică măsură plural, este pluralitatea extremă.

PROPOZIȚIA 150

Orice natură procesivă din ordinele divine nu poate primi toate puterile cauzei ei producătoare, tot așa cum sunt și naturile secundare îndeobște la primirea tuturor puterilor principiilor anterioare lor; principiile anterioare posedă unele puteri ce transcend lucrurile inferioare lor și nu pot fi cuprinse de gradele ulterioare de divinitate¹.

Căci dacă zeitățile diferă în proprietățile lor distinctive, caracterele celor inferioare preexistă în cele superioare, pe când cele ale celor superioare și în mai mare măsură universale nu se găsesc în cele inferioare; divinitățile superioare sădesc în roadele lor unele din propriile lor caracteristici, iar pe altele le cuprind dinainte ca atribute transcendente. Căci s-a demonstrat (prop. 126) că zeii aflați mai aproape de Unu sunt în mai mare măsură universali, pe când cei aflați mai departe sunt în mai mare măsură particulari. Și din moment ce primii au puteri mult mai cuprinzătoare decât ultimii, rezultă că zeii de un ordin secundar și în mai mare măsură particular nu vor cuprinde puterea celui primar. Astfel, în zeii superiori se află ceva care pentru cei inferiori este de necuprins și este nemărginit.

De fapt, s-a arătat (prop. 93) că fiecare principiu divin este în acest sens infinit, nu pentru el însuși, și cu atât mai puțin pentru lucrurile de deasupra sa, ci pentru toate naturile posterioare lui. Dar infinitatea divină este o infinitate de putere; iar infinitul este de necuprins pentru cei în fața cărora este infinit. Prin urmare, principiile inferioare nu participă la toate puterile care sunt cuprinse dinainte de cele superioare: altfel ultimele nu vor fi mai puțin cuprinzătoare pentru cele secundare decât cele

¹ Vezi Plotin, *En.* V.8.3; Proclus, *Theol. Plat.* II.11, IV.3.

secundare pentru ele. Astfel, cele inferioare, fiind în mai mare măsură particulare, nu posedă decât unele dintre puterile celor superioare; și chiar și pe acestea le posedă într-un mod diferit, datorită infinității ce le face pe cele superioare să le depășească.

PROPOZIȚIA 151¹

Tot ce este patern (πατρικόν) în zei ține de operația primă și se află pe poziția Binelui în fruntea diferitelor ordine divine.

Căci acesta produce de unul singur existența substanțială a principiilor secundare, totalitatea puterilor lor și ființa lor, în virtutea unei transcendențe unice negrăite. De unde este numit și „patern”, prin faptul că manifestă puterea lui Unu, [putere care este] unită și are forma binelui, și cauza care alcătuiește naturile secundare. În fiecare ordin de zei genul patern este conducător, producând întregul din sine însuși și ordonându-l, fiind analog în ordin cu Binele. Tații diferă ca grad de universalitate, tot așa cum fac și ordinele divine însele, în funcție de eficacitatea lor cauzală. Astfel, există tot atât de mulți tați diferiți pe cât există ordine procesive de zei. Căci dacă în fiecare ordin există ceva analog Binelui, [genul] patern trebuie să existe în toate și fiecare trebuie să porceadă dintr-o unitate paternă².

¹ Propozițiile 151-9 conțin doctrina lui Proclus cu privire la atributele divine. Denumirile acestor atribute (pe care le vom reproduce în text și în varianta greacă) sunt preluate în parte din Platon și mai ales din tradiția *Oracolelor caldeene* și a altor opere similare. Unele dintre acestea apar ca atribute ale lui Dumnezeu la Dionisie Areopagitul; de pildă, în *Cael. Hier.* 7. 3, acesta le privește ca existând la modul potențial în unitatea divină.

² Cu privire la ordinul patern al zeilor și la zeii paterni, vezi Iamblichos, *De Myst.*, VIII.2.3 și notele lui Gale, p. 297; și Proclus, *Theol. Plat.* V.3, VI.6. Platon și-a numit demiurgul „autorul și tatăl acestui univers” (*Tim.* 28 c), însă Proclus consideră funcția paternă ca fiind superioară celei creatoare (deși este inferioară cauzalității supreme a lui Unu). Acesta urmează *Oracolele caldeene*, care fac deosebirea în-

Tot ceea ce este generator (*γεννητικόν*) în zei purcede în virtutea infinității puterii divine, înmulțindu-se pe sine și străbătând toate lucrurile, iar în ordinele procesive ale principiilor secundare manifestând mai ales caracterul perpetuității ce nu cedează niciodată.

Căci a crește numărul termenilor procesivi, scoțându-i din cuprinderea lor ascunsă în propriile lor cauze și trecându-i în generare, este în mod sigur funcția particulară a puterii infinite a zeilor, prin care toate principiile divine sunt umplute cu bunătați roditoare în virtutea acelei puteri supraabundente. Astfel, funcția specială a divinității generatoare este cârmuirea puterii, o cârmuire care înmulțește puterile celor generate, făcându-le rodnice și îmboldindu-le să nască sau să alcătuiască alte existențe. Căci dacă fiecare principiu împărtășește restului de termeni propriul său caracter distinctiv, pe care îl posedă în mod primar, atunci cu siguranță principiu roditor sădește întotdeauna naturilor posterioare lui însuși succesiunea de rodnicie, și astfel oglindește acea Infinitate care este părintele primordial al universului, de unde a purces întreaga putere generatoare a cărei prerogativă transcendentă este să răspândească darurile divine în succesiunea lor neabătută.

PROPOZIȚIA 153

Tot ceea ce este perfect (*τέλειον*) în zei este cauza perfecțiunii divine.

Căci așa cum existențele diferă de principiile superioare existenței prin modul substanței lor, tot așa perfecțiunile proprii zeilor diferă ca natură de perfecțiunile secundare ale existențelor: primele sunt desăvârșite prin sine și primare, fiindcă zeii posedă Binele în mod pri-

tre „Tată” (*πατήρ*) sau „Mintea Tatălui” (*πατρικὸς νοῦς*) și „Artizantul” (*τεχνίτης*) inferior. Vezi de asemenea Proclus, *Theol. Plat.* V.16.276 sq.

mar, în timp ce ultimele sunt perfecte prin participare. Din acest motiv, perfecțiunea zeilor este deosebită de cea a lucrurilor deificate. Dar perfecțiunea primară care rezidă în zei este cauza perfecțiunii, nu numai la lucrurile deificate, dar și la zeii înșiși. Căci dacă fiecare principiu, în măsura în care este perfect, se întoarce către propria sa origine, atunci cauza întregii conversii divine are funcția de a face ca ordinul zeilor să fie perfect.

PROPOZIȚIA 154

Tot ceea ce este păzitor (*φρουρητικόν*) în zei păstrează fiecare principiu în ordinul său propriu, astfel încât prin caracterul său unitar acesta transcende existențele secundare și se întemeiază pe cele primare.

Căci dacă paza divină menține fără abatere măsura ordinului alocat fiecăruia și ține toate obiectele prin grija sa în perfecțiunea ce li se cuvine, atunci sădește în toate o superioritate față de principiile inferioare, le așează pe fiecare într-o independență statornică fără niciun amestec străin – căci are însușirea de a cauza în obiectele sale o puritate neîntinată –, și în sfârșit întemeiază ființa fiecăruia pe principiile superioare ei. Căci perfecțiunea oricărei existențe constă în agățarea trainică a acesteia de naturile prime, rămânând statornică în ființa sa și păstrând simplitatea prin care le transcende pe cele inferioare.

PROPOZIȚIA 155

Tot ceea ce este născător de viață (*ζωογόνον*)¹ în zei este cauză generatoare, dar nu toate cauzele generatoare sunt născătoare de viață; căci cauza generatoare este în mai mare măsură universală și mai apropiată de Principiul Prim.

Căci „generarea” înseamnă acea cauză care aduce existențele la pluralitate, pe când „nașterea de viață” descrie

¹ Acesta este atributul special al lui Rhea-Cybele, fiind de asemenea și un epitet al lui Apollo-Helios.

divinitatea care dăruiește întreaga viață. Prin urmare, dacă prima dintre acestea înmulțește numărul de existențe substanțiale, în timp ce ultima alcătuiește ordinele succesive de viață, ordinul generator va fi înrudit cu seria născătoare de viață așa cum ființa este cu viața. Și, astfel, prima va fi în mai mare măsură universală și va produce mai multe efecte, motiv pentru care va fi mai apropiată de Principiul Prim.

PROPOZIȚIA 156

Tot ceea ce este cauză a purității (καθαρότητας) este cuprins în ordinul păzitor, dar nu orice gen dintr-un ordin păzitor este identic cu genul purificator.

Căci puritatea divină izolează toți zeii de existențele inferioare și îi face capabili să exercite providență față de ființele secundare fără contaminare; în timp ce paza divină mai are, pe lângă aceasta, și sarcina de a menține toate lucrurile în ființa proprie lor și de a le statornici în siguranță în principiile superioare. Astfel, genul păzitor este în mai mare măsură universal față de cel purificator: funcția particulară de păzire, ca atare, este de a păstra fiecare lucru în același ordin prin raportare la el însuși și la naturile anterioare și posterioare lui însuși; cea de purificare, de a elibera naturile superioare de cele inferioare. Aceste funcții aparțin în primul rând zeilor. Căci orice caracter general trebuie să aibă o singură cauză antecedentă; și este universal adevărat că măsurile unitare sunt cuprinse dinainte în zei, iar în existențele secundare nu se găsește nimic bun care să nu preexiste în zei: căci ce altă sursă sau cauză ar putea să aibă? Prin urmare, puritatea fiind un bine, aparține zeilor în mod primar; la fel ca și paza și alte funcții asemănătoare.

PROPOZIȚIA 157

În timp ce funcția tuturor cauzelor paterne este cea de a dăruii ființă tuturor lucrurilor și de a alcătui existența substanțială a tot ceea ce este, funcția tuturor cauzelor formale sau demiurgice este cea de a cârmui

dăruirea formei lucrurilor compuse, alocării ordinelor acestora și deosebirii lor numerice ca indivizi: cauza demiurgică se află, astfel, în aceeași succesiune ca și cea paternă, dar se găsește în ordinul în mai mare măsură particular al zeilor.

Căci amândouă aceste cauze țin de un ordin aflat sub principiul limitei, din moment ce existența, ca și numărul și forma, are un caracter limitativ: în această privință, cele două se află în aceeași succesiune. Dar cauza demiurgică trece funcția creatoare în pluralitate, pe când cealaltă, fără a se îndepărta de unitate, produce ordinele procesive ale lucrurilor existente. Una creează forma, cealaltă esența. Astfel, așa cum ființa diferă de formă, tot așa diferă cauza paternă de cea demiurgică. Dar forma este un gen particular de ființă. În consecință, cauza paternă, fiind în mai mare măsură universală și mult mai cuprinzătoare, transcende ordinul demiurgic, tot așa cum ființa transcende forma.

PROPOZIȚIA 158

Toate cauzele înălțătoare (*ἀναγωγόν*)¹ dintre zei se deosebesc atât de cauzele purificatoare, cât și de genurile conversive.

Căci este evident că și această cauză trebuie să se afle la modul primar în zei, din moment ce toate cauzele tuturor bunătăților preexistă acolo. Dar aceasta este anterioară celei purificatoare, care eliberează de principiile inferioare, în timp ce efectele înălțătoare se unesc cu principiile superioare; pe de altă parte, aceasta are un ordin mult mai particular decât cea conversivă, din moment ce tot ceea ce se întoarce se poate întoarce fie asupra lui însuși, fie asupra principiului superior, pe când funcția cauzei înălțătoare, care trage existența conversivă în sus,

¹ τὸ ἀναγωγόν este o însușire a lui Helios (Proclus, *Hymn.* 2. 1), a Muzelor (*Hymn.* 2. 1) și a lui Ἑρωτης (*ibid.* 4. 5).

către ceea ce este în mai mare măsură divin, este caracterizată de ultimul mod de conversie¹.

PROPOZIȚIA 159

Orice ordin de zei provine din două principii inițiale, Limita (πέρας) și Infinitul (ἄπειρία); însă unele manifestă în mod predominant cauzalitatea Limitei, altele pe cea a Infinitului.

Căci fiecare ordin trebuie să porceadă din amândouă, căci comunicările cauzelor primare se întind de-a lungul tuturor ordinelor secundare. Dar, în anumite lucruri, în amestec [cel al limitei și infinitului] predomină limita, iar în altele infinitul. În consecință, rezultă un gen cu un caracter determinativ, cel în care predomină influența limitei; și un altul caracterizat de infinitate, în care preponderent este elementul infinitului².

Despre Intellect

PROPOZIȚIA 160

Orice intelect divin este perfect și are caracterul unității; acesta este Intellectul prim și le produce pe celelalte din propria ființă.

Căci dacă este divin, acesta este umplut de henade divine și are caracterul unității; iar dacă este așa, acesta este de asemenea perfect, fiind umplut de bunătatea divină. Dar dacă are aceste proprietăți, acesta este de asemenea primar, din moment ce este unit cu zeii: căci cel mai înalt intelect este intelectul deificat. Dar, din moment ce este intelect prim, acesta comunică substanțialitate celorlalte prin propriul său act: căci tot ceea ce are existență se-

¹ Vezi Iamblichos, *De Myst.*, VIII.8; Porfir, *Sent.*, cap. XXXIV.

² Vezi Plotin, *En.* III.8.8 sq., VI.6.18; Proclus, *Theol. Plat.* II.4; Damascios, *Περὶ Ἀρχῶν*.

cundară își primește substanța de la un principiu care există în mod primar¹.

PROPOZIȚIA 161

Toată ființa adevărată care este atașată de zei este un inteligibil divin și este neparticipată.

Căci din moment ce ființa adevărată este, așa cum s-a mai arătat (prop. 138), primul dintre principiile ce participă la unirea divină, și din moment ce face conținutul intelectului – căci și intelectul este o existență, fiind umplut de ființă – rezultă cu siguranță că ființa adevărată este un inteligibil divin: divin ca fiind deificat, inteligibil ca fiind principiul ce dă conținut intelectului și care este participat de acesta. Și în timp ce intelectul este o existență datorită ființei prime, această ființă primă este ea însăși separată de intelect, fiindcă intelectul este posterior ființei. Dar termenii neparticipați subzistă anterior celor participați: astfel încât, anterior ființei care este consubstanțială cu intelectul trebuie să existe o formă de ființă care există în ea însăși și se află dincolo de participatie. Căci ființa adevărată este inteligibilă, nu prin faptul că este co-ordonată cu Intelectul, ci prin faptul că îl desăvârșește pe acesta fără pierderea transcendenței, fiindcă îi împărtășește darul ființei și îl umple cu o esență ce există cu adevărat.

PROPOZIȚIA 162

Toate acele henade care iluminează ființa adevărată sunt ascunse și inteligibile: ascunse prin faptul că sunt unite cu Unu, inteligibile prin faptul că participă la ființă.

Căci toți zeii sunt numiți din principiile care sunt atașate lor, deoarece diferitele lor naturi, altfel cu neputință de cunoscut, pot fi cunoscute din aceste principii dependente: tot ce este divin este în sine însuși de negrăit și cu

¹ Pentru mai multe informații despre Intelect, vezi Plotin, *En.* I.3.5, V.1.8, V.9, VI.2.4 și 7.35; Aristotel, *Despre suflet* I. 5.

neputință de cunoscut, fiind de o natură asemănătoare cu Unu negrăit¹. Totuși, atributele particulare ale celui participat pot fi deduse din diversitatea celor care participă. Astfel, zeii care iluminează ființa adevărată sunt inteligibili, fiindcă ființa adevărată este un inteligibil divin și neparticipat care subzistă înaintea intelectului. Căci, în măsura în care termenii participați se află în aceeași relație reciprocă ca și participanții lor, rezultă că ființa adevărată nu ar fi fost atașată de primul ordin de zei dacă acel ordin nu ar fi posedat o natură primară în operația sa și o putere care să desăvârșească restul zeilor.

PROPOZIȚIA 163

Toate acele henade participante de intelectul neparticipat sunt intelectuale.

Căci așa cum intelectul este pentru ființa adevărată, tot așa sunt și aceste henade pentru henadele inteligibile. Și, prin urmare, așa cum ultimele, iluminând ființa, sunt ele însele inteligibile, la fel și acestea, iluminând intelectul divin și neparticipat, sunt ele însele intelectuale – nu ca subzistând în intelect, ci în sens causal, ca subzistând înaintea intelectului și născându-l.

PROPOZIȚIA 164

Toate acele henade participante de întregul suflet neparticipat sunt supra-lumești.

Căci, din moment ce sufletul neparticipat ocupă ordinul imediat superior universului, zeii la care participă

¹ Cf. Iamblichos (*De Myst.*, VIII. 2): „Anterior ființelor cu adevărat existente și principiilor universale există un Zeu unic, care este anterior chiar și [acelei divinități care se crede în general că este] primul Zeu și rege, șezând nemișcat în singurătatea propriei sale unități. Căci nici inteligibilul și nici vreo altă natură nu este legată de el. . . . acesta este venerat numai prin tăcere”. Și Damascios, *Περὶ Ἀρχῶν* (p. 324, vol. I): „Egiptenii, în unele discursuri, sărbătoresc Principiul Unic al tuturor lucrurilor ca pe un Întuner Necunoscut, rostindu-l în acest fel de trei ori”.

sunt și ei supra-lumești, și sunt înrudiți cu zeii intelectuali și inteligibili așa cum sufletul este înrudit cu intelectul și intelectul cu ființa adevărată. Astfel, așa cum întregul suflet depinde de intelecte, iar intelectul este întors spre inteligibil, tot astfel, și zeii supra-lumești depind de cei intelectuali în același fel în care aceștia depind de cei inteligibili.

PROPOZIȚIA 165

Toate acele henade la care participă orice corp sensibil sunt supra-lumești.

Căci prin mijlocirea intelectului și sufletului astfel de henade iradiază anumite părți ale lumii. În orice corp lumesc intelectul nu este prezent fără suflet, și nici divinitatea nu este unită direct cu sufletul, din moment ce participația se petrece prin termeni asemănători; și intelectul însuși participă la henadă în virtutea elementului său cel mai înalt, care este inteligibil. Prin urmare, aceste henade sunt lumești în sensul în care dau deplinătate întregii ordini lumești și fac ca unele corpuri vizibile să devină divine. Căci orice corp de acest fel este divin, nu datorită sufletului, care nu este divin în mod primar, nici din cauza intelectului – căci nici intelectul nu este identic cu Unu –, ci, în timp ce sufletului îi datorează viața sa și puterea sa de a se mișca de unul singur, iar intelectului libertatea sa perpetuă față de schimbare și perfecțiunea mișcării sale ordonate, acesta nu este divin prin aceste lucruri, ci fiindcă este unit; iar dacă el are o putere providențială, această însușire se datorează aceleiași cauze.

PROPOZIȚIA 166

Orice intelect este, fie neparticipat, fie participat; iar ultimul este participat, fie de suflete supra-lumești, fie de suflete lumești.

Căci dintr-o întreagă pluralitate de intelecte, cel neparticipat este conducător, având existență primară. Iar din-

tre intelectele participante, unele iradiază sufletul supra-lumesc și neparticipat, altele pe cel lumesc. Căci mulțimea lumească nu poate emana fără o mijlocire de la intelectul neparticipat, din moment ce întreaga procesie are loc prin termeni asemănători, iar mulțimea care este independentă de ordinea lumii are mai multă asemănare cu neparticipatul decât cea care este împărțită împrejur. Și nici mulțimea supra-lumească nu este singură: ci trebuie să existe intelecte lumești, mai întâi, fiindcă există zei lumești; în al doilea rând, fiindcă lumea posedă atât intelect cât și suflet; în al treilea rând, sufletele lumești trebuie să participe la intelectele supra-lumești prin mijlocirea intelectelor care sunt lumești¹.

PROPOZIȚIA 167

Orice intelect are cunoaștere intuitivă despre sine: dar Intelectul Prim nu se cunoaște decât pe sine, iar intelectul și obiectul său sunt aici din punct de vedere numeric unu; în timp ce fiecare intelect ulterior se cunoaște pe sine și cunoaște în același timp naturile anterioare lui, astfel încât obiectul său este în parte el însuși și în parte sursa sa.

Căci orice intelect trebuie, fie să se cunoască pe sine, fie să cunoască ceea ce este deasupra lui, fie ceea ce îi urmează.

Dacă ultima [afirmație] ar fi adevărată, ar însemna că intelectul se întoarce spre inferiorul său. Și chiar și așa, obiectul asupra căruia s-a întors, acesta nu îl va cunoaște în sine însuși, din moment ce nu se află în interiorul lui,

¹ În corespondență cu cele trei clase de henade aflate la nivelul cel mai de jos, există trei grade ale intelectului „divin”: (a) Intelectul „neparticipat”; (b) intelectele supra-lumești, care au rol de termen mediu între (a) și (c); (c) intelectele lumești (planetare). În afară de acestea trei mai sunt și intelectele lumești care nu sunt divine (prop. 181), care sunt participante de sufletele daimonice și intermitent de cele umane (prop. 183, 184).

ci îi este străin. Acesta nu poate cunoaște decât amprenta lăsată asupra sa de către obiect. Căci cunoaște ce este al său, nu ceea ce îi este străin; ceea ce îl afectează, nu sursa din afară [care l-a afectat].

Să presupunem, mai departe, că acesta cunoaște ce se află deasupra sa. Dacă ar cunoaște acest lucru prin cunoașterea de sine, acesta va avea cunoașterea simultană a celor doi; dar dacă l-ar cunoaște doar pe cel superior, ar fi un intelect ce se ignoră pe sine. Mai există și argumentul general, că dacă acesta îl cunoaște pe cel anterior lui, trebuie să știe că acela este o cauză și trebuie să cunoască efectele a căror cauză este: căci dacă nu cunoaște aceste efecte, neștiința despre acestea va presupune neștiința despre cauza lor, care le produce în virtutea ființei ei. Dar dacă ar ști ce alcătuiește sau cauzează cel superior lui, acesta se va cunoaște pe sine însuși, din moment ce provine de acolo. Astfel, cunoscându-l pe cel superior lui, se va cunoaște în mod necesar și pe sine.

Dacă, prin urmare, există un intelect inteligibil, cunoscându-se pe sine, acesta va cunoaște și inteligibilul, din moment ce este el însuși inteligibil; în timp ce fiecare intelect care îi urmează cunoaște, în același timp, inteligibilul care este propriul său conținut și inteligibilul dinaintea lui. Există, astfel, un inteligibil în intelect și un intelect în inteligibil; dar intelectul superior este identic cu obiectul său, pe când ce cel inferior este identic cu propriul său conținut dar nu și cu inteligibilul anterior lui: căci inteligibilul necondiționat este diferit de inteligibilul din cel ce cunoaște¹.

¹ Cf. Proclus, *Theol. Plat.* cap. I și V; in *Tim.* I.321.24 sqq. și III.100.1 sqq. Acesta este *θεῖον νοητόν* („inteligibilul divin”) din prop. 161, care nu este „este co-ordonat cu Intelectul prin faptul că îl desăvârșește pe acesta fără pierderea transcendenței” și este clar că el este sursa din care Intelectul cel mai înalt își ia conținutul. Prin urmare, este ignorat în propoziția de față, dar într-un pasaj (in *Parm.* 900.26) se spune în mod clar că Intelectul cel mai înalt „nu are niciun obiect inteligibil anterior lui”.

**Orice intelect aflat în actul inteliecției știe că cunoaște:
intelectul cognitiv nu este diferit de cel care este
conștient de actul cognitiv.**

Căci dacă este un intelect aflat în acțiune și se știe pe sine ca fiind fără deosebire de obiectul său, acesta este conștient de sine și se vede pe sine¹. Astfel, văzându-se pe sine în actul cunoașterii și cunoscându-se pe sine în actul vederii, este conștient de sine ca intelect activ: și fiind conștient de acest lucru, nu știe doar *ce* știe dar și *că* știe. Astfel, el este în același timp conștient de lucrul cunoscut, de sine ca cunoscător și de sine ca obiect al propriului său act intelectual².

PROPOZIȚIA 169

**Orice intelect își are esența, potența și activitatea
în eternitate.**

Căci dacă se cunoaște pe sine, iar intelectul și obiectul său sunt identice, atunci de asemenea actul intelectual este identic cu subiectul intelectual și obiectul inteligibil. Căci fiind intermediar între cunoscător și cunoscut, dacă acestea sunt identice, actul intelectual va fi în mod firesc identic cu amândouă. Acum, este clar că esența intelectului este eternă, din moment ce este un întreg simultan. Astfel, tot așa este și actul intelectual, în măsura în care identic cu esența; căci dacă intelectul este nemișcat, nu poate fi măsurat prin timp, nici în privința ființei și nici a

¹ Intelectul aflat în activitate sau în actul înțelegerii este același cu obiectul inteliecției sale. Căci obiectul percepției sale trebuie să rezide în esența sa; sau altfel acesta ar percepe exteriorul ca un simț, situație în care nu va privi lucrul însuși, ci numai imaginea sa. Dar dacă inteligibilul se află în esența intelectului, nu va fi diferit cu nimic de intelect: căci ar fi esențial naturii sale și în consecință va fi atât intelectual cât și inteligibil. „[Intelectul] este inteligibil, ca și celelalte inteligibile. Căci în cazul celor lipsite de materie, este totuna intelectul și ceea ce este gândit”, Aristotel, *Despre suflet* III.4. (Taylor)

² Vezi Plotin, *En.* II.9.1.

activității sale. Iar dacă esența și activitatea intelectului sunt neschimbătoare, tot așa este și potența sa¹.

PROPOZIȚIA 170

Orice intelect are o cunoaștere simultană a tuturor lucrurilor; dar în timp ce intelectul neparticipat cunoaște totul necondiționat, fiecare intelect ce îi urmează acestuia cunoaște totul într-o singură privință particulară.

Căci dacă orice intelect își are esența statornicită în eternitate, și împreună cu esența sa activitatea sa, fiecare va cunoaște toate lucrurile în mod simultan. Căci dacă le-ar fi cunoscut după părți și într-o succesiune ce se poate deosebi, acesta nu ar fi în eternitate: tot ceea ce este succesiv se află în timp, din moment ce presupune un anterior și un posterior și nu este un întreg simultan.

Dacă, totuși, toate intelectele ar fi asemănătoare în modul lor de a cunoaște toate lucrurile, între ele nu va exista nicio deosebire. Căci ceea ce cunosc sunt chiar ele însele; iar dacă ar fi asemănătoare în cunoașterea lor universală, ar fi asemănătoare în ființa lor universală și astfel nu ar putea exista nicio deosebire între intelectul neparticipat și cel participat: identitatea de intelectie comportă identitate de esență, în măsura în care intelectia fiecăruia este aceeași cu ființa sa și fiecare intelect este identic, atât cu intelectia, cât și cu ființa sa.

Prin urmare, rezultă că, dacă acestea nu se aseamănă în cunoașterea lor, fiecare nu va cunoaște toate lucrurile, ci doar un singur lucru; sau mai mult decât unul, dar totuși nu toate; sau, altfel, toate lucrurile într-o singură privință particulară. Dar a nega că acestea au cunoașterea tuturor lucrurilor înseamnă a presupune un intelect care nu cunoaște o parte a existenței. Căci fiind nemișcat, acesta nu poate să treacă dintr-un punct în altul și să

¹ „Esența” sau „existența” unui intelect reprezintă conținutul său inteligibil (νοητόν); „potența” puterea sa de intelectie (νοῦς); „activitatea” actul său de intelectie (νόησις).

câștigate cunoaștere despre ceea ce înainte nu știa; și știind doar un singur lucru datorită neclintirii sale, acesta va fi inferior sufletului, care în mișcarea sa capătă cunoașterea tuturor lucrurilor.

Prin urmare, din moment ce acesta trebuie să cunoască toate lucrurile sau un singur lucru sau într-o singură privință particulară, vom trage concluzia că ultima reprezintă adevărul: intelectul [sau cunoașterea] cuprinde toate lucrurile în mod perpetuu și în toate intelectele, dar în fiecare aceasta își delimitează obiectele printr-un caracter particular. În așa fel încât, în actul cunoașterii și în conținutul cunoscut trebuie să existe un anumit aspect dominant, sub care toate lucrurile sunt cunoscute în mod simultan și prin care toate sunt caracterizate pentru cunoscător¹.

PROPOZIȚIA 171

Orice intelect este o esență indivizibilă.

Căci acesta, dacă este fără mărime, corp sau mișcare, este indivizibil. Căci tot ceea ce este divizibil într-o privință oarecare este astfel, fie ca pluralitate, fie ca mărime, fie cu privire la desfășurarea temporală a activităților sale; dar intelectul este etern în toate privințele, acesta transcende corpurile, iar conținutul său plural este unit. Prin urmare, intelectul este indivizibil.

Faptul că intelectul este incorporeal se vede din întoarcerea sa către sine; căci corpurile nu au putința unei

¹ Astfel, (1) toate intelectele cunosc tot ceea ce cunosc printr-o intuiție simultană (*ὁμοίως νοοῦσι*), din moment ce activitatea lor este eternă. Dar (2) nu există două intelecte care să aibă intuiții identice (*ἅμα*): altfel ființa lor ar fi identică. Diferența nu poate fi reprezentată decât de (a) succesiunea în care cunoașterea lor se manifestă (dar această posibilitate este exclusă de (1)); sau (b) de contextul cunoașterii lor (lucru care ar însemna că unele intelecte au rămas cu o necunoaștere permanentă a unor lucruri, din moment ce cunoașterea lor, fiind eternă, nu poate crește precum cea a sufletelor); sau (c) de punctul de vedere cu care își asociază cunoașterea. (a) și (b) fiind respinse, (c) rămâne valabil. Cf. Plotin, *En.* V.8.4. (Dodds)

astfel de întoarceri. Faptul că este etern se vede din identitatea dintre activitatea și esența acestuia, așa cum s-a dovedit mai sus (prop. 169). Faptul că pluralitatea acestuia este unită se vede din continuitatea dintre pluralitatea intelectuală și henadele divine; căci acestea sunt prima pluralitate, după care intelectele sunt următoarele, și de aceea orice intelect, deși este o pluralitate, este o pluralitate unită, din moment ce acela care este adunat într-o adâncă unire este anterior celui divizat și se află mai aproape de Unu¹.

PROPOZIȚIA 172

Orice intelect este direct alcătuit din lucruri care sunt perpetue și, în ceea ce privește esența lor, neschimbătoare.

Căci toate produsele unei cauze nemișcate sunt neschimbătoare în esența lor; și intelectul este nemișcat, fiind etern în orice privință și statornic în eternitate. Din nou, intelectul dă naștere produselor sale în virtutea ființei sale, iar dacă ființa sa este perpetuă și neschimbătoare, tot așa este și activitatea sa productivă: prin urmare, efectele sale nu există doar în anumite perioade, ci perpetuu.

PROPOZIȚIA 173

Orice intelect este, din punct de vedere intelectual, identic cu lucrurile care sunt anterioare și posterioare lui –

¹ Între unitatea pură a lui Unu și unitatea minimă a Materiei, Proclus recunoaște șase grade: (1) henadele, care sunt sursa transcendentă a pluralității; (2) intelectele, dintre care fiecare este o pluralitate efectivă (prin faptul că este o *πλήρωμα εἰδῶν*, „sumă completă de forme”, prop. 177), dar indivizibilă în spațiu și timp; (3) sufletele, care sunt indivizibile din punct de vedere spațial dar își au activitatea împărțită în timp (prop. 191); (4) potențele nedespărțite și Formele imanente, care sunt străbătute de divizibilitatea spațială a corpului (prop. 190); (5) mărimile corporale continue, care sunt divizibile în orice punct (prop. 80); (6) mulțimile corporale discrete, care sunt împărțite de fapt în spațiu. Plotin (V.2.1) și Porfir (*ἀφ.* 5) au făcut în esență aceleași distincții, cu omiterea henadelor. (Dodds)

cu ultimele în calitate de cauză a lor, cu primele prin participare. Dar din moment ce el însuși este un intelect, iar esența sa este intelectuală, acesta determină toate lucrurile, atât cele pentru care este cauză, cât și cele prin participare, potrivit propriului său caracter substanțial.

Căci fiecare principiu participă la cele superioare lui în măsura capacității sale naturale, iar nu în măsura ființei acestora: căci altfel acestea ar fi fost participante în același mod de toate lucrurile. Prin urmare, participația diferă în funcție de caracterul distinctiv și de capacitatea celor ce participă. În consecință, în intelect naturile care îi sunt anterioare sunt conținute în mod intelectual; dar acesta este de asemenea identic intelectual cu lucrurile ce îi sunt posterioare. Căci el nu este alcătuit din efectele sale; el nu conține efectele sale, ci cauzele lor. El cauzează toate lucrurile în virtutea ființei sale; iar ființa sa este intelectuală: prin urmare, el conține cauzele tuturor lucrurilor în mod intelectual.

Astfel, orice intelect este toate lucrurile în mod intelectual, atât cele care îi sunt anterioare, cât și cele care îi sunt posterioare: adică, așa cum conține lumea inteligibilă în mod intelectual, tot așa conține lumea sensibilă în același mod¹.

PROPOZIȚIA 174

Orice intelect alcătuiește toate lucrurile posterioare lui însuși prin actul intelectiei: activitatea sa creatoare este gândirea, iar cugetarea sa este creație.

Căci dacă intelectul este identic cu obiectul său, iar esența fiecărui intelect cu cugetarea sa, și dacă acesta creează prin esența sa și produce în virtutea de a fi ceea ce este, atunci acesta trebuie să-și alcătuiască produsele prin actul cugetării. Căci existența și intelectia sa sunt un singur lucru, din moment ce intelectul este identic cu

¹ Cf. Proclus, *in Parm.* 964.21.

ființa care este conținutul său. Dacă, prin urmare, acesta creează prin faptul că există, iar existența sa este cugetare, acesta creează prin actul gândirii.

Cugetarea sa este actualizată în actul gândirii, care este identic cu existența sa; și existența sa este creație, căci ceea ce creează fără mișcare își are existența întotdeauna în actul creator; prin urmare, cugetarea intelectului este creație¹.

PROPOZIȚIA 175

**Orice intelect este participat în mod primar
de acele naturi care sunt intelectuale atât în esență,
cât și în activitate.**

Căci dacă nu [este participat] de acestea, atunci [este participat] de principii care au o esență intelectuală dar care nu exercită inteliecție tot timpul. Dar acest lucru este cu neputință. Căci activitatea intelectului este lipsită de mișcare și, în consecință, acele principii care participă la el participă tot timpul, bucurându-se de o inteliecție perpetuă de care activitatea intelectului le face perpetuu capabile. Căci o ființă care își are activitatea într-o anumită parte din timp este discontinuă față de una a cărei activitate este eternă. Ca și printre esențe, tot așa și în gradele de activitate există un grad intermediar aflat între orice activitate care este eternă și cea care este îndeplinită într-un anumit timp, adică acea activitate care își are desăvârșirea în întregul timpului. Căci nicăieri procesia nu se petrece fără mijlocire, ci întotdeauna prin termeni care sunt înrudiți și asemănători; și acest lucru nu este mai puțin valabil pentru substanțe cât este și pentru gradele de desăvârșire din activități. În consecință, orice

¹ Expunerea clasică a acestei teze se găsește în *En.* III.8, unde Plotin spune despre Natură (*φύσις*) cam același lucru pe care Proclus îl spune aici despre Intelect: „Dar natura are, și produce pentru că are. Pentru ea, a produce înseamnă a fi ceea ce ea este, și câtă este, este putere producătoare. Ea este contemplare și obiect contemplat, fiind o rațiune. Pentru că este o contemplare și un obiect contemplat și o rațiune, ea și produce deoarece este aceste lucruri”.

intelect este participat în mod primar de principii care sunt tot timpul capabile de intelectie și se bucură de ea perpetuu, deși acestea o exercită în timp, nu în eternitate.

Corolar. Din acestea, reiese că un suflet care exercită intelectie doar în anumite perioade nu poate participa direct la intelect.

PROPOZIȚIA 176

**Toate formele intelectuale se află una în cealaltă,
și fiecare rămâne ea însăși și distinctă de celelalte.**

Căci dacă orice intelect este indivizibil, iar prin această indivizibilitate intelectuală este unit și conținutul său plural, atunci toate formele, fiind conținute de un singur intelect lipsit de părți, sunt unite una cu cealaltă și toate se întrepătrund. Dar dacă toate sunt imateriale și lipsite de corp, nu există confuzie între ele, ci fiecare rămâne ea însăși, păstrându-și neîntinat caracterul distinct pur.

Faptul că formele intelectuale sunt neamestecate este arătat în participațiile specifice de care se bucură principiile inferioare, care pot participa la orice formă independent de celelalte. Căci dacă termenii participați nu ar fi fost diferiți și separați unul de celălalt, cei care participă nu ar fi putut să se bucure de aceștia în mod diferit, ci amestecul fără diferență ar fi existat [chiar și] în ultimele principii, din moment ce acestea sunt inferioare în rang. Din ce sursă ar fi putut acestea să aibă diferențiere, dacă formele care le alcătuiesc și le desăvârșesc ar fi fost fără diferențiere și amestecate?

Pe de altă parte, unitatea formelor este evidențiată de substanța neîmpărțită și esența unitară a intelectului ce le cuprinde. Căci lucrurile ce își au ființa într-un principiu unitar lipsit de părți, ce există în una și aceeași minte fără împărțire – cum să îl împarți pe cel care este unu și lipsit de părți? – trebuie să fie laolaltă și unul în celălalt, întrepătrunzându-se în întregime unul cu celălalt, fără interval spațial. Căci cel care le conține nu are întindere spațială: acesta nu cuprinde un „aici” și un „în altă parte” precum lucrurile ce au întindere, ci există pe de-a-ntregul

într-o unitate neîmpărțită: așa încât, formele sunt de asemenea una în cealaltă.

Astfel, toate formele intelectuale există, atât una în cealaltă ca o unitate, cât și fiecare separată de cealaltă în mod distinctiv. Dacă, pe lângă dovezile de mai sus, are cineva nevoie de exemple, să ia în considerare teoremele care sunt conținute într-un singur suflet. Toate acestea, existând în aceeași substanță fără întindere, sunt unite una cu cealaltă, căci cel care este fără întindere își cuprinde conținutul, nu în mod spațial, ci fără împărțire sau interval. În același timp, acestea sunt diferite una de cealaltă: căci sufletul le poate produce pe toate în puritatea lor, scoțându-le la iveală pe fiecare în mod separat, fără a aduce în tovărășia sa niciuna din restul celorlalte; iar activitatea sufletului nu ar fi putut astfel să le deosebească dacă acestea nu ar fi fost neîncetat deosebite în starea lor pasivă¹.

PROPOZIȚIA 177

Orice intelect este o sumă completă² de forme, dar unele dintre ele cuprind forme în mai mare măsură universale și altele [forme] în mai mare măsură particulare; și în timp ce intelectele superioare posedă într-o manieră în mai mare măsură universală tot ceea ce lucrurile posterioare lor conțin într-o manieră în mai mare măsură particulară, cele inferioare posedă și ele într-o manieră în mai mare măsură particulară tot ceea ce lucrurile anterioare lor au într-o manieră în mai mare măsură universală.

Căci intelectele superioare, fiind mult mai unitare decât cele secundare, exercită puteri mai mari, pe când cele

¹ Pentru lumea inteligibilă ca unitate în distincție, cf. Plotin, *En.* VI.4.14 și V.8.4, iar pentru analogia științelor, IV.9.5. De la Proclus această doctrină a fost preluată de neoplatonicienii creștini care s-au folosit de ea pentru a explica doctrina Trinității (de pildă, Dionisie, *Div. Nom.* 2.5; Nicolaus Cusanus, *de docta ignorantia* 38.24).

² „Sumă completă”, *πλήρωμα*. Cuvânt ce aparține mai ales vocabularului gnosticismului, și se pare că a fost introdus pentru prima dată de Iamblichos (*de myst.* 28. 18). Este un termen favorit al lui Proclus.

inferioare, fiind mult mai plurale, își restrâng puterile ce le posedă. Căci acele principii care sunt mult mai înrudite cu Unu, deși numărul lor este relativ restrâns, depășesc în putere naturile care le sunt posterioare; iar referitor la cele aflate la o îndepărtare mai mare este valabil opusul. În consecință, intelectele superioare, manifestând o putere mai mare în numere mai mici, produc, în virtutea puterii lor, mai multe efecte prin intermediul a mai puține forme, pe când cele care le urmează, din cauza lipsei de putere, produc mai puține efecte prin intermediul mai multor forme. Dacă lucrurile stau așa, formele cuprinse în intelectele superioare sunt în mai mare măsură universale, iar cele din intelectele inferioare sunt în mai mare măsură particulare.

Corolar. De unde rezultă că lucrurile generate din intelectele superioare în virtutea unei singure forme sunt produse la modul împărțit din intelectele secundare în virtutea unui număr de forme; și, invers, lucrurile produse de intelectele inferioare printr-o mulțime de forme distincte sunt produse de cele superioare prin forme mai puține ca număr și în mai mare măsură universale: ceea ce are caracter general și comun pentru toți cei ce participă vine la aceștia de deasupra, dar calitatea particulară și specifică a fiecărei specii vine de la intelectele secundare. Prin urmare, intelectele secundare, prin deosebirea în mai mare măsură particulară a formelor, articulează și elaborează în detaliu lucrarea formativă a intelectelor prime.

PROPOZIȚIA 178

Orice formă intelectuală este alcătuită din lucruri perpetue.

Căci dacă orice formă de acest fel este eternă și nemișcată, aceasta este cauza substanțelor neschimbătoare în esența lor și perpetue, nu a lucrurilor care ajung la ființă și pier. Astfel, tot ceea ce subzistă în virtutea unei forme intelectuale este etern.

Căci dacă toate formele produc lucrurile posterioare lor prin simpla lor existență, iar existența lor este întotdeauna liberă de schimbare, tot așa, și produsele lor vor fi neschimbătoare și perpetue. În consecință, lucrurile care au ajuns la ființă într-un anumit moment din timp nu pot să-și ia subzistența dintr-o formă care să le fie cauză, și nici lucrurile pieritoare, în măsura în care sunt pieritoare, nu pot avea o formă intelectuală preexistentă: căci dacă subzistența lor ar fi fost înrudită cu astfel de forme, acestea ar fi fost nepieritoare și nenăscute¹.

PROPOZIȚIA 179

Întreaga serie intelectuală este finită.

Căci dacă există o altă pluralitate posterioară acesteia, inferioară în esență, și dacă seria intelectuală se află mai aproape de Unu, iar cealaltă se află mai departe, și, iarăși, dacă cel care se află mai aproape de Unu este mai mic din punct de vedere cantitativ, iar cel care se află mai departe este mai mare, atunci seria intelectuală trebuie să fie mai mică ca număr decât oricare pluralitate ce îi urmează. Rezultă că aceasta nu este infinită: adică numărul de intelecte este limitat. Căci cel care este întrecut de un altul nu este infinit, din moment ce infinitul este neîntrecut, în măsura în care este infinit².

¹ Perspectiva generală a lui Proclus este că nu există decât Forme ale speciilor, nu ale indivizilor: chiar și sufletele umane, care sunt indivizi nepieritori, nu provin în mod separat din Forme separate, ci în mod colectiv din Formele diferitelor suflete divine sub care sunt grupate (cf. prop. 204). Ca o excepție la principiul general, aceste suflete divine are fiecare o Formă proprie, așa cum au și corpurile cerești. Nu există Forme ale lucrurilor care există doar ca părți, cum ar fi ochii sau degetele; ale atributelor accidentale cum este culoarea; ale artefactelor (în ciuda celor spuse în *Republica X*); ale artelor practice precum țesutul; sau ale lucrurilor rele. (Dodds)

² Vezi Plotin, *En.* VI.6.8 sq.; Proclus, *Theol. Plat.* IV.29; *Hermiae Scholia in Plat. Phaedrum*, p. 167 sq., ed. Couvreur.

Orice intelect este un întreg, deși nu unul alcătuit din părți: în timp ce intelectul neparticipat este un întreg fără calificare, din moment ce are toate părțile sale presupuse de totalitatea sa, fiecare dintre intelectele specifice conține întregul ca un întreg în parte și este astfel toate lucrurile în mod particular.

Căci dacă fiecare este toate lucrurile într-un singur aspect, iar „într-un singur aspect” înseamnă același lucru ca și „în mod particular”, atunci întregul este, în această privință, conținut de fiecare în mod particular, fiind determinat de un anumit aspect specific care domină întregul conținut al unui intelect particular.

PROPOZIȚIA 181

Orice intelect participat este, fie divin, depinzând de zei, fie este pur intelectual.

Căci dacă intelectul prim este divin și neparticipat, intelectul care este cel mai înrudit cu acesta nu este unul care să difere în amândouă privințele, nefiind nici divin și nici participat: căci principiile care sunt neasemănătoare în amândouă privințele sunt separate. Prin urmare, este clar că termenul mediu se aseamănă cu intelectul prim în una din aceste privințe, în timp ce diferă în cealaltă: fie este neparticipat, dar nu și divin, fie este divin, dar participat. Dar tot ceea ce este neparticipat este divin, fiindcă este înzestrat în propriul său ordin cu acel rang care este analog cu Unu. În consecință, trebuie să existe un intelect care este deopotrivă divin și participat.

Totuși, trebuie să existe de asemenea un intelect care nu participă la henadele divine, ci exercită doar inteliecție: căci în timp ce primii membri ai oricărei serii, care sunt strâns legați de monada lor, pot participa la membrii corespondenți din ordinul imediat superior, cei care se află la mai multe grade depărtare de monada lor generatoare nu au capacitatea de a se atașa de acel ordin. Astfel, există un intelect divin, ca și un intelect care este

pur intelectual, ultimul ivindu-se în virtutea puterii distinctive a intelectiei pe care o primește de la propria sa monadă, primul în virtutea unității impuse de către henada la care participă.

PROPOZIȚIA 182

Orice intelect divin participat este participat de suflete divine.

Căci dacă participația asimilează participantul cu principiul participat și îl face să aibă aceeași natură, este clar că un suflet care participă și este dependent de un intelect divin este el însuși divin, participând la divinitatea ce o conține prin mijlocirea intelectului. Căci divinitatea co-operează în a uni sufletul participant cu intelectul, legând astfel divinul cu divinul.

PROPOZIȚIA 183

Orice intelect care este participat dar [care este] pur intelectual, este participat de suflete care nu sunt nici divine, nici încă supuse alternării de la intelect la non-intelect.

Căci acest ordin de suflete nu poate fi divin, din moment ce ele nu participă la un intelect divin, căci, după cum s-a arătat (prop. 129), sufletele participă la zei prin intelect. Și, pe de altă parte, nu îngăduie nici schimbare, căci fiecare intelect este participat de principii perpetuu intelectuale, atât în esența, cât și în activitatea lor. Și acest lucru este limpede din ceea ce s-a spus mai devreme (prop. 175).

Despre suflet

PROPOZIȚIA 184

Orice suflet este, fie divin, fie supus schimbării de la intelect la non-intelect, fie intermediar între aceste ordine, bucurându-se de intelectie perpetuă, dar fiind inferior sufletelor divine.

Căci dacă intelectul divin este participat de suflete divine, iar cel pur intelectual de suflete care nu sunt divine, și totuși nu îngăduie schimbarea de la intelect la non-intelect, și dacă mai există de asemenea suflete supuse unei astfel de schimbări, exercitând intelectie în mod intermitent, este clar că există trei genuri de suflete: primul, cel divin, apoi restul acelor care participă perpetuu la intelect, iar al treilea, acelea care trec acum la intelect și din nou la non-intelect.

PROPOZIȚIA 185

Toate sufletele divine sunt zei la nivelul psihic; toate cele care participă la intelectul intelectual însoțesc¹ zeii perpetuu; toate cele care îngăduie schimbare însoțesc zeii în anumite momente.

Căci dacă unele suflete au lumina divină ce le iluminează de deasupra, în timp ce altele au intelectie perpetuă, iar altele participă la această perfecțiune în anumite momente, atunci primul ordin ocupă în seria sufletelor un loc analog cu cel al zeilor; al doilea [ordin de suflete], având tot timpul o activitate intelectuală, se află tot timpul în tovărășia zeilor și [aceste suflete] sunt legate de sufletele divine, având cu acestea aceeași relație pe care ceea ce este intelectual o are cu ceea ce este divin; iar cele care se bucură de intelectie intermitentă se află cu intermitență în tovărășia zeilor, neputând să participe la intelect neîncetat și fără schimbare sau să însoțească zeii perpetuu – căci cel care se împărtășește din intelect numai în anumite momente nu are nicio cale pentru a fi unit perpetuu cu zeii².

¹ „A însoți”, ὁμαδός vine din *Phaidros* 252 c, fiind preluat de Philon (*Quis Rer. Div.* 15. 76) și de neoplatonicieni de la Porfir la Dionisie Areopagitul.

² În *Phaidros* 248 a, după ce descrie viața „zeilor” (θεῖαι ψυχαί, „sufletele divine” ale lui Proclus), Platon continuă: „Să vedem acum ce se întâmplă cu celelalte suflete; acela care îl urmează cel mai bine pe zeu, și-i

**Orice suflet este o esență incorporală și poate
să se separe de corp.**

Căci dacă se cunoaște pe sine și dacă tot ceea ce se cunoaște pe sine se întoarce spre sine, iar ceea ce se întoarce spre sine nu este corp – din moment ce niciun corp nu este capabil de această activitate – și nu este nici inseparabil de corp – întrucât ceea ce este inseparabil de corp nu e capabil de această întoarcere spre sine, care ar presupune separare –, rezultă că sufletul nu este esență corporală și nu este nici inseparabil de corp. Dar faptul că acesta se cunoaște pe sine este evident: căci dacă cunoaște principiile superioare lui însuși, este în mod firesc capabil să se cunoască pe sine, căpătând cunoaștere de sine prin cauzele anterioare lui¹.

seamănă mai mult, împinge creștetul vizitiului în afara bolții . . . abia de poate ține ochii îndreptați către adevăratele realități”.

Vezi Cicero, *De Officiis* III. 10. Ultimele cuvinte ale lui Plotin au fost: „Și acum, zeul din mine tinde să se întoarcă la Zeul universului”. Următoarele afirmații ale lui Epictet (*Convorbiri* II. 8), susțin și ele că sufletul este o divinitate: „Dar tu ești de o fire superioară; tu ești o parte separată din Zeu; tu ai în tine o parte din el. De ce atunci nu îți cunoști înalta ta obârșie? De ce nu știi de unde vii? Nu-ți vei aminti atunci când mănânci, cine ești tu cel ce mănânci și pe cine hrănești? . . . Atunci când ai legături cu oamenii, când te antrenezi, când te afli într-o discuție, oare nu știi că hrănești un zeu, că antrenezi un zeu? Nefericite! tu porți cu tine un zeu și nu știi asta. Tu crezi că vorbesc despre un zeu de argint sau de aur și din afară? Tu îl porți înlăuntrul tău și nu-ți dai seama că îl întinezi cu gânduri și fapte murdare. Și dacă ar fi prezentă o imagine a Zeului, tu nu ai îndrăzni să faci niciunul din lucrurile pe care le faci: dar când Zeul însuși este prezent înlăuntru și vede și aude totul, tu nu te rușinezi să gândești și să înfăptuiești lucruri ca acestea, având neștiința pe care o ai despre propria ta fire și fiind supus mâniei Zeului”. Vezi și notele suplimentare.

¹ Căci cele inferioare sunt cuprinse de cele superioare, iar particularele de universalii: astfel, cel care cunoaște universalii, cunoaște și particularele, deși inversul acestui lucru nu este valabil. Prin urmare, sufletul posedând o capacitate naturală de a se cunoaște pe sine și de a cunoaște lucrurile superioare propriei sale naturi, din iluminările ce

Orice suflet este indestructibil și nepieritor.

Căci tot ceea ce poate fi dizolvat sau distrus în orice fel, fie este corporal și compus, fie își are ființa într-un substrat: primul tip, fiind alcătuit dintr-o pluralitate de elemente, piere prin disoluție, în timp ce ultimul, fiind capabil să existe numai în ceva care este altul decât el însuși, dispare în non-existență atunci când este separat de substratul său. Dar sufletul este atât incorporeal, cât și independent de orice substrat, existând în el însuși și întorcându-se către el însuși. Prin urmare, este indestructibil și nepieritor¹.

PROPOZIȚIA 188

Orice suflet este deopotrivă un principiu al vieții și un lucru viu.

Căci cel în care intră sufletul trăiește în mod necesar, iar cel care este lipsit de suflet rămâne îndată fără viață. Viața sa se datorează, fie sufletului, fie unei alte cauze și nu sufletului. Dar ca să se datoreze întru totul unei alte cauze este cu neputință. Căci orice principiu participat, fie se împărtășește pe sine, fie împărtășește o parte din sine celui care participă: dar dacă nu asigură niciunul din aceste lucruri, nu va fi participat. Totuși, sufletul este participat de cel în care este prezent, și numim „însuflețit” sau animat ceea ce participă la suflet.

însoțesc cunoașterea avută despre ultimele, acesta se va cunoaște pe sine într-un mod mult mai înalt și mai limpede (Taylor).

Proclos presupune aici distincția dintre aspectul cognitiv al sufletului care este o substanță incorporeală și aspectul sufletului care este, de fapt, inseparabil de corp. Pe ultimul îl numește „imagine a sufletului” (εἰδωλον ψυχῆς). Cf. prop. 64; în *Tim.* II.285.27. Plotin folosește termenul „ființă vie” (ζῶον) pentru alcătuirea formată din corp și suflet (inseparabil). Cf. *En.* I.1.5. (Dillon)

¹ Vezi Hermeias, în *Phaedrum*, 101 sq., ed. Couvreur; Proclos, *Theol. Plat.* I, 66 sq.; Nemesius, *De Natura Hominis*, cap. II și III.

Prin urmare, dacă dăruiește viață corpurilor animate, sufletul este, fie un principiu al vieții, fie un lucru viu, fie amândouă la un loc, un principiu al vieții și un lucru viu în același timp. Dar dacă acesta ar fi doar un lucru viu și nu un principiu al vieții, ar fi alcătuit din viață și non-viață, lucru din cauza căruia nu se va putea cunoaște pe sine și nici nu se va putea întoarce spre sine. Căci cunoașterea este viață, iar cunoscătorul (în măsura în care este astfel) este viu. Prin urmare, dacă sufletul conține un element lipsit de viață, acest element nu are în sine nicio putere de cunoaștere.

Și dacă acesta ar fi doar un principiu al vieții, nu va mai participa la viața intelectului. Căci cel care participă la viață este un lucru viu și nu doar un principiu al vieții: principiul pur este viața primă și neparticipată, în timp ce [viața] care este posterioară acestuia nu este doar un principiu al vieții, ci și un lucru viu. Totuși, viața neparticipată nu este suflet. Prin urmare, sufletul este deopotrivă un principiu al vieții și un lucru viu¹.

PROPOZIȚIA 189

Orice suflet este animat prin sine.

Căci dacă este capabil să se întoarcă spre sine, iar tot ceea ce este capabil de o astfel de conversie este constituit prin sine, atunci sufletul este constituit prin sine și este cauză a propriei sale ființe. Dar sufletul este, atât un principiu al vieții, cât și un lucru viu, iar caracterul său esențial este puterea de viață; căci acolo unde este prezent acesta împărtășește viață prin simpla sa ființă, iar cel ce participă, dacă este potrivit pentru primire, devine de îndată însuflețit și viu. Sufletul nu chibzuiește sau alege și nici nu însuflețește corpul ca o consecință a vreunei chibzuințe sau judecăți, ci dăruiește viață celui

¹ Sensul inițial al lui *ψυχή* („suflet”), ca și al latinului *anima*, este cel de „suflare de viață”, de unde și asocierea strânsă din gândirea greacă dintre ideea de „suflet” și cea de „viață”: cuvântul folosit pentru „viu” este *ἐμψυχος*, lit. „însuflețit”.

care este potrivit să participe la ea doar fiind ceea ce este. Prin urmare, ființa sa înseamnă a fi în viață. Dacă, astfel, ființa sa este derivată prin sine, iar această ființă înseamnă a fi în viață, care este caracterul său esențial, viața sa trebuie să fie și ea dată prin sine și derivată prin sine. Adică sufletul trebuie să fie animat prin sine.

PROPOZIȚIA 190

Orice suflet este intermediar între principiile indivizibile și cele care sunt divizate în asociere cu corpurile.

Căci dacă este animat prin sine și constituit prin sine și are o existență separată de corpuri, acesta este superior tuturor principiilor care sunt divizate în asociere cu corpurile, și le transcende. Căci astfel de principii sunt întru totul inseparabile de substraturile lor, fiindcă ele sunt divizate împreună cu masa divizată, și îndepărtându-se de propria lor natură, care este lipsită de părți, acestea sunt contaminate de întinderea corporală; dacă acestea ar ține de ordinul principiilor necesare vieții, ar aparține ca principii ale vieții, nu lor însele, ci acelor care participă la ele; dacă ar ține de ordinul ființei și formelor, ar aparține ca forme, nu lor însele, ci acelor lucruri cărora le dau formă.

Dacă, în afară de a fi aceste lucruri – o esență constituită prin sine, o viață animată prin sine, o cunoaștere cunoscătoare de sine și toate aceste fundamente ce se pot separa de corp –, sufletul ar mai fi de asemenea ceva care are viață, și, în consecință, ființă prin participare, ca și cunoaștere a cauzelor ce diferă de el însuși prin participare, atunci [sufletul] va fi, în mod clar, inferior principiilor indivizibile. Este evident că acesta își ia viață, și, în consecință, ființă, dintr-o sursă alta decât el; căci anterior sufletului există, atât viață neparticipată, cât și ființă neparticipată. Este evident că acesta nu este primul principiu cunoscător, din moment ce orice suflet, în măsura în care este suflet, este viu, și nu orice suflet, în măsura în care este suflet, are cunoaștere: există suflete ce nu cu-

nosc realitatea și care totuși rămân suflete. Astfel, sufletul nu este primul principiu cunoscător și nu este cunoaștere nici prin simpla sa existență. Prin urmare, esența sa este secundară față de acele principii care sunt cunoscătoare în mod primar și în virtutea ființei lor. Și din moment ce în suflet esența este diferită de cunoaștere, acesta nu poate să se situeze printre principiile indivizibile. Dar s-a arătat de asemenea că acesta nu se situează nici printre naturile care sunt împărțite în asociere cu corpurile. Prin urmare, se află la mijlocul celor două¹.

PROPOZIȚIA 191

**Orice suflet participat are o esență eternă,
dar o activitate temporală.**

Căci, fie își va avea atât esența, cât și activitatea în eternitate sau în timp, fie va avea una în eternitate și alta în timp. Dar nu le poate avea pe amândouă în eternitate: altfel va fi ființă neîmpărțită și nu se va putea face nicio deosebire între natura *psihică* și substanța intelectuală, între principiul mișcat prin sine și cel nemișcat. Și nu le poate avea pe amândouă nici în timp: altfel va fi doar un lucru ce ține de devenire și nu va fi nici animat prin sine, nici constituit prin sine; căci niciun lucru care este măsurat prin timp în ceea ce privește esența sa nu este constituit prin sine. Dar sufletul este constituit prin sine; căci cel care se întoarce spre el însuși în activitatea sa este de asemenea conversiv prin sine în ceea ce privește esența sa, adică purcede din sine însuși ca [dintr-o] cauză.

În consecință, rezultatul este că orice suflet trebuie să fie într-o privință etern și în alta să participe la timp. Astfel, fie este etern în privința esenței sale și participă la timp în privința activității sale, fie invers. Dar ultimul lu-

¹ Această propoziție se bazează pe alcătuirea sufletului din *Timaios* 35 a: „Întâi a amestecat într-o anumită proporție existența indivizibilă, veșnic identică cu sine, cu existența divizibilă, care se află, în corpuri, într-un proces de devenire, obținând din amândouă o a treia formă de existență”.

cru e cu neputință. Prin urmare, orice suflet participat este înzestrat cu o esență eternă, dar cu o activitate temporală¹.

PROPOZIȚIA 192

Orice suflet participat ține de ordinul lucrurilor care sunt în mod perpetuu și este de asemenea primul dintre lucrurile supuse devenirii.

Căci dacă acesta este etern în esența sa, substanța sa este ființă adevărată și este în mod perpetuu. Căci cel care participă la eternitate se împărtășește și din perpetuitatea ființei. Iar dacă este în timp în privința activității sale, este un lucru supus devenirii. Căci tot ceea ce participă la timp, ajungând la ființă perpetuu într-o ordine temporală de evenimente și fără a fi în mod simultan tot ceea ce este, este un lucru supus devenirii. Dar dacă fiecare suflet este un lucru supus devenirii doar într-un singur aspect, și anume cel al activității sale, acesta trebuie să aibă întâietate printre lucrurile de acest fel. Căci cel care aparține în întregime devenirii este mult mai îndepărtat de principiile eterne².

PROPOZIȚIA 193

Orice suflet își are cea mai apropiată origine într-un intelect.

Căci dacă acesta are o esență neschimbătoare și eternă, purcede dintr-o cauză nemișcată, din moment ce tot ceea ce purcede dintr-o cauză mișcătoare este schimbător în esența sa. Prin urmare, cauza oricărui suflet este nemișcată. Iar dacă cea mai apropiată sursă a perfecțiunii sale este un intelect, acesta se întoarce către un intelect.

¹ Cf. Plotin, *En.* IV.4.15, „sufletele nu se află în timp, ci doar afectările și acțiunile lor . . . ceea ce este în timp este mai prejos de el”.

² Cf. Platon, *Timaios* 37 a: „suflet ce participă la rațiune și armonie, cel mai bun dintre cele născute, zămislit de către cel mai bun dintre cele inteligibile și veșnice”; de asemenea, *Legile* 904 a.

Dar dacă acesta participă la facultatea cognitivă pe care intelectul o împărtășește principiilor care pot să participe la ea – căci întreaga facultate cognitivă este derivată de naturile care o posedă de la un intelect – și dacă toate lucrurile purced în esență de la cel spre care se întorc în mod natural, rezultă că orice suflet purcede dintr-un intelect¹.

PROPOZIȚIA 194

Orice suflet posedă toate formele pe care intelectul le posedă în mod primar.

Căci dacă sufletul purcede din intelect și are intelectul ca principiu generator al său, iar intelectul, fiind nemișcat, produce toate lucrurile doar prin existența sa, atunci acesta va da sufletului care se ivește din el, ca parte a ființei acelui suflet, rațiunile esențiale a tot ceea ce conține. Căci tot ceea ce creează prin faptul că există, sădește prin derivare în produsul său ceea ce este el însuși în mod primar. Prin urmare, sufletul posedă prin derivare [sau în mod secundar] iradierile formelor intelectuale.

PROPOZIȚIA 195

Orice suflet este toate lucrurile, lucrurile simțurilor după modul unui exemplar sau model și lucrurile inteligibile după modul unei imagini².

Căci fiind intermediar între principiile indivizibile și cele care sunt împărțite în asociere cu corpul, acesta le produce și le alcătuiește pe ultimele și de asemenea mani-

¹ Cf. Plotin, *En.* IV.3.5: „sufletele, care depind fiecare direct de intelect, fiind expresii ale intelectelor”.

² Aristotel (*Despre suflet*, III. 8) spune: „Recapitulând acum cele spuse despre suflet, să spunem încă o dată faptul că sufletul este oarecum toate realitățile. Căci realitățile sunt fie sensibile, fie inteligibile, iar știința este oarecum cele cognoscibile, pe când senzația este cele sensibile. . . . Facultatea sensibilă și cea intelectuală ale sufletului sunt în potență obiectele lor”. Cf. Porfir, *Sent.*, cap. XVII.

festă propriile sale cauze, din care s-a ivit. Acele lucruri, a căror cauză preexistentă acesta este, le cuprinde dinainte la modul exemplar [sau ca modele dinainte formate ale lor], iar cele din care își trage obârșia le posedă prin participare ca produse generate ale ordinelor primare. În consecință, acesta cuprinde dinainte toate lucrurile sensibile după modul cauzei, posedând rațiunile esențiale ale lucrurilor materiale la modul imaterial, ale lucrurilor corporale la modul incorporeal, ale lucrurilor spațiale fără întindere. Pe de altă parte, acesta posedă principiile inteligibile ca imagini, primind formele acestora: formele existențelor neîmpărțite la modul împărțit, ale existențelor unitare ca pluralitate, ale existențelor nemișcate [sub forma în care sunt] mișcate prin sine. Astfel, fiecare suflet este tot ceea ce este: ordinele prime prin participare și cele posterioare lui la modul exemplar¹.

PROPOZIȚIA 196

Orice suflet participat se folosește de un prim corp care este perpetuu, care are o alcătuire fără origine temporală [sau care este nenăscut] și este scutit de descompunere².

¹ Aici avem iarăși o parte din tradiția plotiniană care nu se armonizează perfect cu perspectiva generală a lui Proclus despre statutul sufletului omenesc. Deși până la urmă inspirată de Aristotel (*Despre suflet* III.8, *vide supra* n.), doctrina potrivit căreia sufletul posedă toate Formele se bazează pentru Plotin pe presupunerea că există o parte supra-conștientă a sufletului uman care „locuiește deasupra” și se bucură de intuiție neîncetată (*En.* III.4.3). Această presupunere este respinsă de Proclus. În consecință, cunoașterea universală a formelor rămâne pentru el o potențialitate care nu este niciodată actualizată pe deplin într-un suflet uman, în afara intervalului dintre două încarnări. Și nu numai acest lucru, ci chiar și în actualizarea sa ce mai înaltă, știința umană tot imperfectă rămâne, cunoscând Formele, nu așa cum sunt în ele însele (*νοητῶς*), și nici așa cum sunt în Intellect (*νοερῶς*), ci prin concepte (*λόγοι*) care le reflectă în mod imperfect (*διανοητικῶς*) – *in Parm.* 948.14, cf. 930.26 sqq.; *in Tim.* II.241.29 sqq.; de unde și nevoia de teurgie. (Dodds)

² Vezi Plotin, *En.* II.9.16 sq.; Proclus, *Theol. Plat.* II.11.

Căci dacă orice suflet este perpetuu în esență și dacă prin însăși ființa sa însuflețește un corp oarecare, acesta trebuie să îl însuflețească tot timpul, din moment ce ființa oricărui suflet este neschimbătoare. Și dacă este așa, cel pe care acesta îl însuflețește este tot timpul însuflețit și tot timpul participă la viață. Ceea ce trăiește tot timpul, există tot timpul; iar ceea ce există tot timpul este perpetuu: prin urmare, un corp însuflețit direct și legat direct de orice suflet este perpetuu. Dar orice suflet participat este participat direct de un corp oarecare, în măsura în care acesta este participat și nu este neparticipat, iar prin însăși ființa sa îl însuflețește pe cel ce participă. În consecință, fiecare suflet participat se folosește de un prim corp care este perpetuu și în ceea ce privește esența sa este fără origine temporală și scutit de descompunere.

PROPOZIȚIA 197

Orice suflet este o esență vitală și cognitivă, un principiu al vieții esențial și cognitiv și un principiu al cunoașterii prin faptul că este o substanță și un principiu al vieții; și toate acestea coexistă în el, cel esențial, cel vital și cel cognitiv, toate în toate și fiecare în mod separat¹.

Căci dacă acesta este intermediar între formele indivizibile și cele care sunt împărțite în asociere cu corpul, acesta nu este indivizibil cum sunt toate naturile intelectuale și nici împărțit cum sunt cele asimilate corpului. Astfel, în timp ce în lucrurile corporale principiul esențial, cel vital și cel cognitiv sunt scindate, în suflete acestea există ca o unitate, fără împărțire și fără de corp; toate sunt împreună fiindcă sufletul este imaterial și lipsit de părți. Și, din nou, în timp ce în naturile intelectuale, toate lucrurile există ca o unitate, în suflete, acestea sunt diferențiate și împărțite. Astfel, toate lucrurile există, atât împreună, cât și separat. Dar dacă toate sunt împreună în

¹ Cf. Porfir, *Sent.*, cap XVIII și XXXIX.

unu, fiind lipsite de părți, acestea se pătrund reciproc; iar dacă există în mod separat, acestea sunt în schimb diferite și neamestecate: astfel încât, fiecare există de unul singur și toate sunt în toate.

Căci, în esența sufletului se găsește viață și cunoaștere: altfel, nu orice suflet se va cunoaște pe sine însuși, în măsura în care o esență fără viață este în ea însăși lipsită de cunoaștere. Iar în viața sa se găsește esență și cunoaștere: căci viața lipsită de esență și cea lipsită de cunoaștere sunt proprii numai vieților implicate în materie, care nu se pot cunoaște pe ele însele și nu sunt esențe pure. Iar cunoașterea fără esență sau viață este non-existentă: căci întreaga cunoaștere presupune un cunoscător viu, care posedă esență în el însuși.

PROPOZIȚIA 198

Tot ceea ce participă la timp, dar are perpetuitate a mișcării, este măsurat prin perioade.

Căci din moment ce participă la timp, mișcarea sa are însușirea măsurii și finitudinii, iar calea sa este determinată de un principiu numeric; și din moment ce se mișcă perpetuu, cu o perpetuitate care nu este eternă, ci temporală, acesta trebuie să se miște în perioade. Căci mișcarea este o schimbare de la un set de condiții la altul. Dar totalitatea lucrurilor este finită atât ca număr, cât și ca mărime; iar totalitatea fiind finită, nu este posibil ca schimbarea să se desfășoare într-o linie dreaptă infinită și nici ceva care se află perpetuu în mișcare nu poate să treacă printr-un număr finit de schimbări. Prin urmare, ceea ce se mișcă perpetuu se va întoarce la punctul său de pornire, astfel încât să formeze o perioadă¹.

¹ Universul fizic este finit, cu excepția sensului în care corpurile finite sunt potențial divizibile *ad infinitum*. Iar mișcarea într-un spațiu finit poate continua un timp infinit doar prin întoarcerea periodică la punctul de plecare. Prin urmare, singura mișcare care este deopotrivă continuă și perpetuă este mișcarea circulară, așa cum este cea a corpurilor cerești (cf. Aristotel, *Fizica* Θ 8, 9).

Orice suflet lumesc are în viața sa proprie perioade și restabiliri ciclice.

Căci dacă acesta este măsurat prin timp și are o activitate tranzitivă și mișcarea este caracterul său distinctiv, iar tot ceea ce se mișcă și participă la timp, dacă este perpetuu, se mișcă în perioade și se întoarce periodic în cerc și este restabilit la punctul său de plecare, atunci este evident că orice suflet lumesc, având mișcare și exercitând o activitate temporală, va avea o mișcare periodică și de asemenea restabiliri ciclice – din moment ce, în cazul lucrurilor perpetue fiecare perioadă se încheie printr-o restabilire a condiției de început¹.

PROPOZIȚIA 200

Orice perioadă ce ține de suflet este măsurată prin timp; dar în vreme ce perioadele celorlalte suflete sunt măsurate de un timp oarecare, cea a sufletului prim măsurat prin timp are ca măsură întregul timp².

Căci dacă toate mișcărilor presupun un mai devreme și un mai târziu, atunci și mișcărilor periodice presupun acest lucru; prin urmare, acestea participă la timp, iar timpul este măsura tuturor perioadelor ce țin de suflet. Dacă toate sufletele ar fi avut aceeași perioadă și ar fi traversat același drum, toate ar fi ocupat același timp; dar dacă restabilirile lor nu coincid, acestea diferă și în timpurile periodice care aduc restabilirile.

Este evident că sufletul cu care începe măsurarea temporală are ca măsură întregul timp. Căci, dacă timpul este măsura întregii mișcări, primul principiu mișcător va participa la întregul timp și va fi măsurat în întregime prin timp, căci dacă suma totală a timpului nu măsoară

¹ Vezi Plotin, *En.* VI.9.8; Proclus, *Theol. Plat.* IV.16, V.10.

² În legătură cu sufletul prim vezi Aristotel, *Despre suflet* II.4; Plotin, *En.* II.9.4; Proclus, *Theol. Plat.* I.12.

participantul său prim, nu va putea, ca întreg, să măsoare nimic altceva.

Faptul că toate celelalte suflete sunt măsurate prin măsuri oarecare, în mai mică măsură universale decât totalitatea timpului, este evident din cele arătate mai sus. Căci dacă acestea sunt în mai mică măsură universale decât sufletul ce participă la timp în mod primar, rezultă că acestea nu își pot face perioadele echivalente cu timpul în totalitatea sa; mulțimea de restabiliri ciclice ale acestora vor fi părți ale unei singure perioade sau restabiliri în care este restabilit acel suflet ce participă primul la timp. Căci participația în mai mare măsură particulară este proprie puterii mai mici, cea care este în mai mare măsură universală celei mai mari. Astfel, ordinului de suflete îi lipsește capacitatea de a primi întreaga măsură temporală în limitele unei singure vieți, din moment ce acestea au primit un rang subordonat celui al sufletului cu care începe măsurarea timpului¹.

PROPOZIȚIA 201

Toate sufletele divine au o activitate întreită, în capacitatea lor întreită de suflete, de recipiente ale intelectului divin și de provenitoare din zei; ca zei, acestea exercită providență asupra universului, în virtutea vieții lor intelectuale, acestea cunosc toate lucrurile, iar în virtutea mișcării prin sine, care este proprie ființei lor, acestea dau mișcare corpurilor.

Căci fiindcă ține de natura lor să participe la principiile imediat superioare, deoarece acestea nu sunt doar suflete,

¹ Perioada ciclică a unui suflet uman este „viața sa proprie”; acest lucru nu înseamnă o singură viață umană, ci un singur ciclu de experiență, adică întregul interval de la începutul unei „coborâri” și restabilirea sufletului în puritatea sa originală (ἀποκατάστασις). Un astfel de interval, după Proclus, include un număr de vieți umane, precum și adăugarea celui de-al doilea „vehicul” sau „veșmânt” (ca intermediar între vehiculul nemuritor și corpul uman) și dezvelirea de acesta printr-un proces de purificare (cf. prop. 209).

ci suflete divine, manifestând pe planul psihic un ordin analog cu cel al zeilor, rezultă că acestea exercită, nu numai o activitate psihică, ci și una divină, prin faptul că ceea ce e mai înalt în ființa lor este posedat de un zeu. Și fiindcă au o esență intelectuală ce le face susceptibile influenței provenite din esențele intelectuale, acestea nu folosesc doar o activitate divină, ci și una intelectuală, prima bazată pe unitatea din ele, ultima pe intelectul ce îl cuprind. A treia activitate este potrivită cu modul lor particular de ființă, a cărei funcție este aceea de a mișca ceea ce este mișcat în mod natural din afară și de a da viață principiilor a căror viață este incidentală. Căci această este operația particulară a fiecărui suflet, pe când celelalte activități ale sale, cum este intelectia și providența, sunt dobândite prin participare.

PROPOZIȚIA 202

**Toate sufletele care însoțesc zeii și se află
totdeauna în tovărășia lor sunt inferioare treptei
divine, dar sunt înălțate deasupra sufletelor
particulare.**

Căci sufletele divine participă atât la intelect, cât și la divinitate – și prin urmare sunt deopotrivă intelectuale și divine – și au stăpânire peste celelalte suflete, tot așa cum zeii sunt conducători peste tot ceea ce este. Pe de altă parte, sufletele particulare sunt lipsite chiar și de atașamentul față de intelect, neavând putința să participe direct la esența intelectuală – căci dacă ar fi participat în esență la intelect, acestea nu ar fi părăsit activitatea intelectuală, așa cum s-a demonstrat mai sus (prop. 175). Prin urmare, în mijlocul acestor două clase se află acele suflete care se află totdeauna în tovărășia zeilor; care primesc un intelect perfect și în această privință depășesc sufletele particulare, dar care duc lipsa legăturii cu henadele divine, din moment ce intelectul la care participă nu este divin.

În întreaga pluralitate psihică, sufletele divine, care au putere mai mare decât celelalte suflete, sunt restrânse ca număr; cele care se află neîncetat în tovărășia lor au în ordin, ca întreg, o poziție de mijloc, atât în privința puterii, cât și a pluralității; în timp ce sufletele particulare, ca putere, sunt inferioare celorlalte, dar avansează într-un număr mai mare.

Căci cele din prima clasă sunt mult mai înrudite cu Unu datorită modului lor divin de a fi, cele din a doua sunt intermediare fiindcă participă la intelect, cele din a treia sunt ultimele din ordin, fiind diferite în esență atât de cele intermediare, cât și de cele primare. Dintre principiile perpetue, cele care sunt mai apropiate de Unu sunt mult mai unite ca număr decât cele aflate la o îndepărtare mai mare, adică acestea sunt restrânse în privința pluralității, pe când cele aflate la o îndepărtare mai mare sunt mai numeroase. Astfel, pe de o parte, puterile sufletelor superioare sunt mai mari și au cu puterile secundare aceeași relație pe care o are caracterul divin cu cel intelectual și ultimul cu cel psihic; pe de altă parte, membrii gradelor inferioare sunt mult mai numeroși, căci cel care se află la o îndepărtare mai mare de Unu este în mai mare măsură plural, iar cel care se află mai aproape este plural într-o măsură mai mică.

PROPOZIȚIA 204

Orice suflet divin este conducător peste mai multe suflete care se află neîncetat în tovărășia zeilor și peste încă și mai multe care au acces la acest ordin în anumite momente.

Căci fiind divin, acesta trebuie să fie înzestrat cu un grad de stăpânire universală și de operație primă în ordinul sufletelor, din moment ce în toate ordinele de ființă divinul este conducător peste întreg. Și fiecare nu trebuie să conducă doar sufletele care se bucură neîncetat de tovărășia lor sau doar pe acelea care se bucură de tovărășia

lor cu intermitență. Căci dacă vreunul dintre sufletele divine le-ar fi condus numai pe ultimele, cum ar fi putut acestea să se unească cu sufletul divin, din moment ce sunt cu totul separate de acesta și nici măcar nu participă direct la un intelect și cu atât mai puțin la vreunul din zei? Și dacă le-ar fi condus numai pe primele, cum a ajuns seria să meargă până la termenii inferiori? Căci astfel principiile intelectuale ar fi cele mai de jos, neroditoare și incapabile de a desăvârși și înălța alte ființe. Prin urmare, este necesar ca de fiecare suflet divin să fie atașate în mod direct acele suflete care îl însoțesc neîncetat, folosesc o activitate intelectuală și sunt legate printr-o tensiune ascendentă de intelectele mult mai particulare decât intelectele divine; și, într-un grad secundar, sufletele particulare, care prin aceste intermediare pot să participe la intelect și la viața divină. Căci participanții contingenți sunt desăvârșiți prin principiile care participă perpetuu la acel destin mai înalt.

Este necesar ca în jurul fiecărui suflet divin să fie un număr mai mare de suflete care se bucură uneori de tovărășia lui, decât de suflete care îl însoțesc perpetuu; căci cu cât puterea monadei se micșorează mai mult, cu atât aceasta înaintează mai mult în pluralitate, recuperând prin număr pierderea de putere. Și fiecare dintre sufletele ce însoțesc zeii perpetuu, imitându-și sufletul divin, este conducător peste un număr de suflete particulare și trage astfel în sus un număr de suflete spre monada primă a întregii serii. Prin urmare, orice suflet divin este conducător peste mai multe suflete care se află neîncetat în tovărășia zeilor și peste încă și mai multe care au acces la acel ordin în anumite momente¹.

¹ Propoziție bazată pe *Timaios* 42 d, unde Platon spune că un număr de suflete au fost „semănate” de către demiurg în fiecare planetă. Se pare că Platon vroia să spună că sufletele semănate în planete vor fi viitorii locuitori ai stelelor lor corespondente; dar Proclus înțelege că acestea sunt suflete umane așezate sub „stăpânirea” sufletelor planetare particulare, „pentru ca acestea să le aibă ca salvatoare din greșelile ce se întâmplă în devenirea temporală și pentru a putea să le

Orice suflet particular are cu sufletul divin, căruia i se subordonează în ceea ce privește ființa sa, aceeași relație pe care vehiculul său o are cu vehiculul acelui suflet divin.

Căci dacă împărțirea vehiculelor diferitelor clase de suflete este determinată de natura lor, vehiculul fiecărui suflet particular trebuie să aibă cu vehiculul unui suflet universal aceeași relație pe care însuși sufletul particular o are cu cel universal. Dar împărțirea trebuie să fie determinată în acest astfel, din moment ce participanții direcți sunt uniți prin însăși natura lor cu principiile la care participă. Prin urmare, dacă sufletul particular este pentru corpul particular așa cum sufletul divin este pentru corpul divin, fiecare suflet fiind participat în virtutea propriei esențe, atunci ceea ce am afirmat este de asemenea adevărat, și anume că vehiculele, ca și sufletele, au aceeași relație unul cu celălalt¹.

PROPOZIȚIA 206

Orice suflet particular poate coborî în devenire și urca de la devenire la ființă de un număr infinit de ori.

Căci dacă în anumite momente se află în tovărășia zeilor și în altele renunță la tensiunea sa ascendentă îndreptată spre ceea ce este divin, și dacă participă la inte-

invoce ca protectoare speciale ale lor" (in *Tim.* III.280.20). Fiecare suflet dobândește de la planeta sa (sau de la un alt protector divin) capacitățile sale particulare; dar de liberul său arbitru depinde alegerea unei vieți potrivite capacităților sale și buna sau reaua întrebuițare pe care o dă vieții pe care a ales-o (in *Tim.* III.279.11 sqq.). Sufletele care își „recunosc zeul”, alegând viața care se cuvine, sunt adevărații copii ai zeilor, iar inspirația coboară asupra lor (*ibid.* 159.20 sqq.).

¹ Vezi Nemesius, *De Natura Homini*, III. „Vehiculele” (ὀχήματα) din această propoziție și din următoarele sunt acele „prime corpuri” nepieritoare din prop. 196.

lect, cât și la ceea ce este lipsit de intelect, este evident că acesta, pe rând, ajunge la ființă în lumea devenirii¹ și are ființă adevărată împreună cu zeii. Căci nu ar putea să petreacă un timp infinit printre zei, pentru ca apoi să intre din nou în corp pentru tot timpul ce urmează – cum nu ar putea nici să petreacă un timp infinit în corpurile materiale, pentru ca apoi să petreacă un al doilea timp infinit printre zei –, întrucât ceea ce nu are un început în timp nu va avea niciodată sfârșit, iar ceea ce nu are sfârșit nu poate să fi avut un început. Rezultă, astfel, că fiecare suflet are o alternanță periodică de urcări în afara devenirii și de coborâri în devenire și că această mișcare este neîncetată datorită infinității timpului. Prin urmare, fiecare suflet particular poate coborî și urca un număr infinit de ori, iar acest lucru nu va înceta să se întâmple niciodată niciunui suflet de acest fel².

PROPOZIȚIA 207

Vehiculul oricărui suflet particular a fost creat de o cauză nemișcată.

Căci dacă acesta ar fi atașat neîntrerupt și din naștere de sufletul ce îl folosește, fiind neschimbător în ceea ce privește esența sa, trebuie să-și fi primit ființa de la o

¹ „Devenire”, γένεσις, „generare”, „naștere”, „geneză”, „proces temporal”; folosit filozofic pentru a denota sfera de trecere de la starea de οὐσία sau „esență”, de la starea numenală, la cea fenomenală, în lumea naturală, schimbătoare. Mișcare către existența fenomenală; „devenirea” ce se deosebește de „ființarea” cu adevărat; existență relativă; trecerea sufletului sau a esenței spirituale din eternitate în natură. În cea de-a noua zi a Misteriilor Eleusine, adepții așezau două vase de vin, unul la răsărit și celălalt la apus, și le vărsau pronunțând pe rând cuvintele „fiu” și „născătoare”, sugerând că omul este vlăstarul eternității, iar natura mama sa. Toate ceremoniile Misteriilor făceau referire la coborârea omului în lumea naturală și la efortul său de a se întoarce la obârșia sa. Cf. Platon, *Timaios* 27 d: „Trebuie să facem următoarea distincție: ce este ființa veșnică, ce nu are devenire (*genesis*), și ce este devenirea veșnică, ce nu are ființă”.

² Vezi Plotin, *En.* IV.8; Proclus, *in Tim.* III.278.10 sqq.).

cauză nemișcată, din moment ce tot ceea ce se naște din cauzele mișcătoare este schimbător în esența sa. Dar fiecare suflet are un corp perpetuu care participă la el în mod direct. În consecință, sufletul particular are un astfel de corp. De aceea cauza vehiculului său este nemișcată, și din acest motiv este supra-lumească¹.

PROPOZIȚIA 208

Vehiculul oricărui suflet particular este imaterial, indivizibil în esența sa și impasibil.

Căci dacă purcede dintr-un act de creație nemișcat și este perpetuu, acesta are o ființă imaterială și impasibilă. Căci toate lucrurile capabile de a fi influențate în ceea ce privește esența lor sunt schimbătoare, cât și materiale, și din moment ce stările lor diferă, sunt atașate de cauze mișcătoare: astfel, acestea îngăduie toate felurile de schimbare, împărtășindu-se din mișcarea principiilor lor generatoare. Dar este clar că vehiculul oricărui suflet este indivizibil. Căci dacă un lucru ar fi scindat, ar pieri în măsura în care este scindat, din moment ce își pierde integritatea și continuitatea. Dacă, prin urmare, vehiculul este neschimbător în esența sa și impasibil, trebuie să fie indivizibil².

PROPOZIȚIA 209

Vehiculul oricărui suflet particular coboară prin adăugarea de învelișuri tot mai materiale; și urcă în tovărășia sufletului prin dezvelirea de tot ceea ce este material și prin recuperarea formei sale proprii, în analogie cu sufletul care se folosește de el: căci sufletul coboară prin adăugarea de principii ale vieții lipsite

¹ Propoziție bazată pe *Timaios* 41 d sq., unde se spune că demiurgul a urcat sufletele pe stele „ca în niște care”; Proclus înțelege că Platon a vrut să spună că „primul corp” este creat de *voûs*, cauza nemișcată, în *Tim.* III.238.2.

² Vezi Plotin, *En.* III.6.1 sqq.; Porfir, *Sent.*, XIX.

de rațiune; și urcă prin înlăturarea tuturor acelor facultăți ce tind către generare cu care a fost investit în coborârea sa, și devine curat și golit de toate acele facultăți ce slujesc foloaselor devenirii.

Căci vehiculele imită viețile sufletelor ce le folosesc și se mișcă pretutindeni împreună cu mișcările lor: activitatea intelectuală a unor suflete acestea o imită prin rotații circulare, declinul altora prin cufundare în devenire, purificarea altora printr-o conversie spre imaterial. Întrucât, în virtutea existenței sufletelor, aceste vehicule sunt însuflețite de ele și sunt născute laolaltă cu ele, acestea trec prin tot felul de schimbări în afinitate cu activitățile sufletelor și le însoțesc peste tot: atunci când sufletele suferă patimă, acestea suferă împreună cu ele; când sunt purificate, acestea se refac împreună cu ele; când se înalță, acestea se înalță împreună cu ele, dorindu-și propria desăvârșire. Căci toate lucrurile sunt desăvârșite atunci când ating propria lor deplinătate¹.

PROPOZIȚIA 210

Orice vehicul psihic înnăscut păstrează întotdeauna aceeași înfățișare și mărime, dar este văzut ca fiind

¹ Porfir, în *De Abstinentia* (I.31), spune: „De aceea, trebuie să scăpăm de mulțimea de veșminte, de haina aceasta vizibilă și corporală ca și de cele cu care suntem îmbrăcați în interior, care urmează imediat după veșmintele noastre fizice; și trebuie să intrăm pe cale liberi și dezgoliți, aspirând către [cea mai minunată dintre toate răsplățile] Olimpul sufletului”. „Coborârea sufletului în trup îl separă pe acesta de sufletele divine, de la care acesta era umplut de inteliecție, putere și puritate, unindu-l cu devenirea, natura și lucrurile materiale, care îl umplu cu uitare și rătăcire și neștiință. Căci, la coborâre, sufletul ia asupra sa din univers o mulțime de veșminte care îl coboară în alcătuirea supusă morții și îl împiedică să mai vadă ființa adevărată. Astfel, este necesar ca sufletul care urmează să fie călăuzit de acolo către acea natură veșnic-veghetoare să renunțe la acele puteri secundare sau terțiare care sunt prinse de esența sa, tot așa cum ierburile, pietrele și scoicile sunt prinse de Glaucos din mare”, Proclus, în *1 Alc.*, p. 75, vol. III, ed. Cousin).

mai mare sau mai mic și cu diferite înfățișări datorită adăugării sau a îndepărtării altor corpuri.

Căci dacă acesta își are esența dintr-o cauză nemișcată, este evident că atât înfățișarea, cât și mărimea sa sunt determinate pentru el de cauza sa, și fiecare este neschimbător și invariabil. Totuși, acesta apare în diferite momente ca fiind diferit, părând că este, când mai mare, când mai mic. Prin urmare, acesta pare a avea o înfățișare sau alta datorită altor corpuri care îi sunt adăugate din elementele materiale, fiind apoi îndepărtate din nou¹.

PROPOZIȚIA 211

Orice suflet particular, atunci când coboară în devenire, coboară în întregime; nu este o parte a sa care să rămână deasupra și o parte care să coboare.

Căci dacă o parte a sufletului rămâne în inteligibil, va exercita inteliecție perpetuă, fie fără o trecere de la obiect la obiect, fie în mod tranzitiv. Dar dacă se întâmplă fără trecere, aceasta ar fi un intelect și nu o parte din suflet, iar sufletul în discuție ar fi unul care participă direct la intelect. Totuși, acest lucru este cu neputință². Dar dacă gândește printr-un proces tranzitiv, partea care are inteliecție perpetuă și cea care are inteliecție în anumite momente vor fi o singură esență. Dar acest lucru e cu neputință, căci, așa cum s-a arătat (prop. 184), acestea diferă

¹ Vehiculul imaterial al sufletului uman este sferic (în *Tim.* II.72.14), ca și craniul uman, stelele și însuși universul. De unde poate și ciudata idee atribuită (greșit, după cât se pare) lui Origen, că vom învia cu trupuri rotunde. Și daimonii au vehicule sferice, dar cei inferiori au și corpuri materiale (în *Crat.* 35.22, *Theol. Plat.* III.5.125). Vehiculele imateriale sunt în mod natural invizibile în starea de puritate, dar prin adăugarea succesivă de „veșminte” acestea devin vizibile luând diferite înfățișări. (Dodds)

² Fiindcă numai sufletul universal participă direct la Intelect.

ca gen. Mai mult decât atât, este absurd să se presupună că cea mai înaltă parte din suflet, care este totdeauna perfectă, nu stăpânește celelalte facultăți și nu le face și pe ele să fie perfecte. Prin urmare, orice suflet particular coboară în întregime¹.

¹ Această propoziție este îndreptată în mod conștient împotriva binecunoscutei teorii a lui Plotin (acceptată și de Damascios, dar respinsă de Iamblichos) conform căreia o parte a sufletului omenesc rămâne „deasupra”, astfel încât ne aflăm potențial în comuniune neîncetată cu lumea inteligibilă și suntem potențial divini (*En.* IV.8.8, V.1.10). Obiecțiile lui Proclus față de această teorie sunt: (a) rupe unitatea sufletului, presupusa parte superioară fiind, fie identică cu *voûs*, fie în orice caz cu totul diferită ca gen de cea inferioară; (b) este incompatibilă cu realitățile păcatului și suferinței umane. El mai arată (*in Tim.* III.334.3) că această teorie se află în conflict și cu afirmația din *Timaios* (43 c sq.), conform căreia *ambeles* „mișcări circulare ale sufletului” devin „false și fără noimă” din cauza experienței vieții senzoriale, și cu cea din *Phaidros* (248 a), conform căreia vizitiul, care simbolizează ceea ce este mai înalt în noi, „se cufundă” în pământ împreună cu caii săi. (Dodds)

Note suplimentare

I

p. 43. Adevărul acestor lucruri poate fi exemplificat prin intermediul luminii. Astfel, de pildă, putem vedea mai multe tipuri de lumină; o lumină ce vine de la soare, o alta de la foc și de la stele, o alta de la lună și o alta din ochii mai multor animale. Dar această lumină, deși diferită, este peste tot aceeași și dezvăluie prin manifestările ei o unitate de natură. Prin urmare, datorită acestei uniformități trimite la un singur principiu și nu la mai multe. Dar soarele este singurul principiu al întregii lumini pământești: și deși există mai mulți participanți la lumină care sunt posteriori discului solar, totuși aceștia își răspândesc lumina lor uniformă printr-o singură natură, însușire și putere solară. Dar dacă iarăși căutăm principiul luminii în soare, nu putem spune că discul solar este principiul, căci diferitele părți ale sale răspândesc mai multe lumini. Prin urmare, vor fi mai multe principii.

Dar acum noi căutăm un unic principiu prim al luminii. Iar dacă spunem că sufletul soarelui generează lumină, trebuie să observăm că acest lucru nu este realizat prin multiplicitatea sa psihică, căci altfel ar fi răspândit lumini diferite. Prin urmare, trebuie să susținem că acesta generează în mod vizibil prin lumina intelectuală. Dar această generare nu se petrece prin multiplicitate intelectuală, ci mai degrabă prin unitatea intelectului care este cea mai înaltă instanță din el. Această unitate este un simbol al acelei unități necalificate care este principiul universului; iar intelectul solar este unit cu acest principiu prin unitatea sa, lucru prin care devine un zeu. Prin urmare, această unitate divină a soarelui este principiul unic al luminii lumii, tot așa cum unitatea necalificată și bunătatea [Unul și Binele] sunt sursa luminii inteligibile din toate naturile inteligibile (Taylor).

II

p. 66. Adevărul acestui raționament poate fi dovedit prin următoarele considerații. Tot ceea ce este măsurat prin timp – condiție în care se află orice natură corporală – depinde de timp pentru desăvârșirea ființei sale. Dar timpul este alcătuit din trecut, prezent și viitor. Și dacă concepem că oricare din

aceste părți este îndepărtată de natura de care este legată, aceea natură va trebui să dispară imediat.

Prin urmare, timpul este atât de esențial și intim unit cu naturile pe care le măsoară, încât ființa lor depinde de existența timpului. Dar timpul, așa cum reiese clar, curge perpetuu, iar aceasta este maniera cea mai rapidă pe care imaginația o poate concepe. Este evident, prin urmare, că naturile pentru care timpul este esențial trebuie să subziste într-o manieră tot atât de trecătoare și curgătoare; din moment ce, dacă nu ar fi curs în asociere cu timpul, acestea ar fi fost separate de el și în consecință ar fi pierit. Astfel, așa cum nu putem face o afirmație adecvată despre orice parte a timpului că *este* – din moment ce, chiar înainte de a putea formula aserțiunea respectivă, timpul prezent a și încetat să mai fie – tot așa, în ceea ce privește totalitatea naturilor corporale, pornind de la existența lor în timp, înainte de a spune că acestea există, ele deja își pierd întreaga identitate de ființă.

Prin urmare, aceasta este condiția lipsei de realitate a oricărui lucru ce există în timp sau a oricărui lucru corporal și angajat în materie. Această esență obscură a corpului este dezvăluită de Plotin în *En.* III.6:

„Ființa propriu-zis numită astfel, nu trebuie să fie nici corp, nici substrat pentru corpuri, ci mai degrabă existența acestora este existența neființelor. Și cum ar putea natura corpurilor, cum ar putea materia din care sunt ele constituite să-și arate substanța, dacă ea nu ar exista?... Iar mișcarea, care este ca o viață aflată în corpuri și care păstrează o imagine a ei, este mai prezentă în cele care dețin mai puțină corporalitate, ca și cum lipsa ființei l-ar face pe cel lipsit de ea în mai mare măsură corp... Precum se petrece cu lucrurile slăbite natural, care, când primesc o mică lovitură, rămân în starea în care le-a adus lovitura și pier, așa și lucrul care a devenit în mai mare măsură corporal, fiindcă s-a apropiat mai mult de neființă, nu se mai poate aduna iarăși în unitatea sa... Aceste lucruri le-am spus, deci, contra celor care pun ființele în rândul corpurilor, când încearcă o probă a adevărului în mărturia dislocărilor dintre corpuri și în reprezentările activității senzoriale. Ei procedează la fel cu cei care visează, când socotesc că lucrurile pe care le văd în somn există aieva, deși ele sunt doar vise. Căci activitatea simțurilor este a sufletului care doarme: de fapt, partea sufletului, câtă vreme este în corp, doarme; iar adevărata trezire este înălțarea adevărată din corp, nu împreună cu corpul. Trezirea împreună cu corpul înseamnă trecerea

dintr-un somn în altul, ca și cum am trece dintr-un pat în altul, dar adevărata înălțare se face cu totul în afara corpurilor, care, având o natură opusă sufletului, dețin contrariul și față de substanță. Dau mărturie despre acest lucru și generarea, și curgerea, și pieirea lor, care nu țin de natura ființei”¹ (Taylor).

III

p. 108. Pentru cei care înțeleg *Elementele* acest argument pentru existența unei pluralități de zei este cât se poate de convingător și clar. Așa cum orice produs al naturii are puterea de a genera ceva asemănător lui, tot astfel, este cu atât mai necesar ca cea dintâi Cauză a tuturor lucrurilor să genereze pluralitatea cea mai asemănătoare cu ea însăși ce ar putea fi concepută. Căci orice ființă, înainte de ceea ce este neasemănător, produce ceea ce este asemănător; așa cum, într-adevăr, un mod contrar de a produce ar fi absurd și imposibil. Prin urmare, producțiile imediate sau primare ale Zeului Prim trebuie să fie o pluralitate de zei – sau altfel primul său vlăstar nu ar fi perfect asemănător cu el însuși. Această doctrină nu știrbește din demnitatea Zeului Suprem, ci dimpotrivă tinde să exalte măreția sa și să evidențieze bunătatea și perfecțiunea naturii sale. Căci deși afirmă o pluralitate de zei, totuși exprimă faptul că aceștia depind de Principiu, care este perfect incomprehensibil și fără participare. Și astfel ne face să considerăm divinitățile subordonate ca fiind tot atâtia luminători mai mici ce strălucesc în prezența Soarelui binelui și care învăluiesc cu o grandoare cutremurătoare strălucirea sa inefabilă și ascunzișurile sale tainice. Și se poate vedea suficient de clar faptul că această doctrină exprimă din plin bunătatea sa fără pereche, din moment ce, printr-o afirmație contrară, ar trebui să atribuim imperfecțiune izvorului binelui și să lăsăm Divinitatea neputincioasă și stearpă (Taylor).

Această doctrină vede Principiul ca fiind superior chiar și ființei însăși; ca fiind transcendent față de toate lucrurile, a căror sursă inefabilă totuși este, și care astfel nu consideră că se potrivește să îl plaseze în vreo triadă sau vreun ordin de ființe. Într-adevăr, se discută chiar și despre încercarea de a-i

¹ Plotin, *Enneade* III-V, tr. Vășile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Elena Mihai, Editura IRI, București, 2005.

da un nume corespunzător acestui Principiu, care în realitate este de nedescris, și pune această încercare pe seama incapacității naturii umane, care, încercând să îl poată privi, dă numele celor mai simple dintre concepțiile sale celui care se află dincolo de tot ce ține de cunoaștere și de concepție. Prin urmare, acesta este numit Unu și Bine – prin primul dintre aceste nume indicând transcendența sa necalificată, iar prin ultimul subzistența sa ca obiect al dorințelor tuturor ființelor. Căci toate lucrurile doresc binele. În același timp, totuși, se susține că aceste denumiri nu sunt în realitate altceva decât parturiții ale sufletului, care, aflându-se în anticamerele aditivelor Divinității, nu proclamă nimic care să țină de inefabil, ci doar lasă să se întrevadă tendințele spontane către acesta și aparțin mai degrabă vlăstarului născut direct de Zeul Prim decât Principiului în sine.

Raționamentul științific din care este dedusă această dogmă este următorul: având în vedere că Principiul tuturor lucrurilor este Unu, e necesar ca procesia ființelor să fie continuă și să nu intervină nicio lipsă, atât în naturile incorporale, cât și în cele corporale. Este de asemenea necesar ca tot ceea ce are o procesie naturală să pornească prin asemănare. În consecință, este de asemenea necesar ca fiecare principiu producător să genereze o serie care să țină de același ordin cu el însuși – adică, natura o serie naturală, sufletul o serie psihică, iar intelectul o serie intelectuală. Căci dacă tot ceea ce are puterea de a genera generează pe cele asemănătoare înaintea celor neasemănătoare, fiecare cauză trebuie să transmită lucrului produs particularitatea propriei sale forme și a propriului său caracter; și înainte de a genera ceea ce dă existență procesiilor mult mai îndepărtate și separate de propria sa natură, aceasta trebuie să dea naștere lucrurilor care îi sunt imediate ca esență și care sunt unite cu el prin asemănare.

Prin urmare, din aceste premise este necesar, din moment ce Principiul universului este o singură unitate, ca această unitate să producă din sine, înaintea tuturor lucrurilor, o pluralitate de naturi caracterizate prin unitate și o serie care este înrudită cu cauza sa mai mult decât orice; iar aceste naturi nu sunt altceva decât zeii.

*

p. 109. Faptul că Principiul tuturor lucrurilor este ceva care se află dincolo de Intellect și de Ființă a fost susținut de cei mai vechi pitagoreici, ca și de Platon și cei mai buni discipoli ai săi, așa cum vor demonstra din plin următoarele citate.

În primul rând, acest lucru este evident dintr-un fragment al lui Archytas, un vechi pitagorician, *Despre Principiile lucrurilor*, păstrat de Stobaeus, *Eclog. Phys.*¹, în care găsim următorul pasaj:

„Încât trebuie să existe trei principii, adică cel care este substanța lucrurilor (sau materia), forma și cel care este mișcat prin sine și cu putere primară; dintre care, în ceea ce îl privește pe ultimul, nu este necesar ca acesta să fie doar intelect, ci să fie ceva superior intelectului. Dar ceea ce este superior intelectului este, în mod evident, același lucru cu ceea ce noi numim Zeu”.

Trebuie să se observe totuși că, aici, prin cuvântul „zeu”, nu trebuie să înțelegem doar prima cauză, ci și fiecare zeu: căci, potrivit teologiei pitagoreice, fiecare zeu, considerat în funcție de caracterul naturii sale, este superior esenței intelectuale. În concordanță cu pasajul de mai sus se află și cel citat de Syrianos în *in Metaph.*², care afirmă clar că principiul prim „depășește orice intelect și esență atât ca putere, cât și ca măreție”.

De la același Syrianos, p. 168 (ed. Kroll), aflăm că:

„Pitagoreicii numeau Zeul unul, ca fiind cauza unirii cu universul, și datorită superiorității sale față de orice ființă, față de tot ce este viu și față de toate intelectele perfecte. Dar ei l-au numit măsura tuturor lucrurilor, fiindcă acesta dăruiește tuturor lucrurilor prin iluminare esență și limită; și fiindcă conține și limitează toate lucrurile prin întâietatea naturii sale, care se întinde dincolo de orice limită”.

Și, din nou, acest lucru este confirmat de Clinios pitagoricianul, citat de Syrianos, p. 168 (ed. Kroll):

„Acela care este unul și măsura tuturor lucrurilor nu transcende doar corpurile și cele lumești, ci și inteligibilele însele, din moment ce el este principiul înalt al ființelor, măsura inteligibilelor, nenăscut și singur (*monon*), având stăpânire absolută (*kyriodes*) și el însuși manifestându-se pe el însuși (*auto heauto deloun*)”.

La acest citat am putea de asemenea să adăugăm mărturia lui Philolaos care, așa cum ne spune Syrianos (p. 166), știa de acea cauză care este superioară celor două elemente prime ale lucrurilor, *limita și infinitul*. Căci, spune acesta:

¹ p. 280, vol. I, ed. Wachsmuth.

² p. 166, ed. Kroll, Berol, 1902.

„Philolaos susține că zeul a statornicit *limita și infinitul*: prin limită manifestând orice co-ordonare care este înrudită cu *unul* într-un grad mai înalt; iar prin infinit natura supusă *limitei*. Și înaintea acestor două principii el așează o singură cauză, separată de universalitatea lucrurilor, pe care Archainetos o numește cauză anterioară cauzei; dar care, potrivit lui Philolaos, este pricipiul tuturor lucrurilor”.

La toate aceste autorități care vorbesc despre natura supra-esențială a cauzei prime, am putea adăuga mărturia lui Sextus Empiricus însuși. Căci în cărțile sale îndreptate împotriva matematicienilor ne spune „că pitagoricienii așezau *unul* dincolo de genul lucrurilor care sunt înțelese în esență”. Pasaj în care prin „lucruri care sunt înțelese în esență” nu se face referire la altceva decât la esențele inteligibile.

Ținând cont de această doctrină a anticilor cu privire la Unu sau la Principiul prim al lucrurilor, am putea descoperi sensul și proprietățile acelor denumiri date de pitagoricieni unității, potrivit lui Photios și altora: *alampia*, *skotodia*, *amixia*, *barathron hupochthonion*, *Apollon* etc., adică „obscuritate sau fără lumină”, „întuneric”, „fără amestec”, „profunzime subpământeană”, „Apollo” etc. Căci, fiind considerat inefabil, incompreensibil și supra-esențial, acesta ar putea fi numit tot atât de bine *obscuritate*, *întuneric* și *profunzime subpământeană*; dar, considerat ca fiind perfect simplu și unu, la fel de bine ar putea fi numit *fără amestec* și *Apollo*, din moment ce Apollo înseamnă lipsa pluralității. „De aceea (spune Plotin), pitagoricienii și-l indicau între ei [pe unu] drept *Apollo*, ca o negare a multiplului” (*Enneada* a V-a, cartea 5).

La care am putea adăuga faptul că epitetele *întuneric* și *obscuritate* corespund foarte bine cu denumirea de „întuneric de trei ori necunoscut”, folosită de egipteni, potrivit lui Damascios, în cele mai mistice invocări ale Zeului prim; și în același timp oferă un motiv suficient pentru remarcabila tăcere a celor mai mulți filozofi și poeți antici cu privire la cea mai înaltă și inefabilă cauză.

Această tăcere este într-adevăr cât se poate de evidentă la Hesiod, atunci când în *Theogonia* sa spune: *he toi men protista Chaos genet'*, „Haosul a fost primul lucru care a fost generat” – și în consecință trebuie să existe o cauză anterioară Haosului prin care acesta a fost produs; căci nu poate exista niciun efect fără o cauză. Totuși, de așa natură este ignoranța modernilor, încât în toate edițiile lui Hesiod *γενέτο* este tradus prin *fuit*, ca și cum poetul ar fi spus că *Haosul a fost primul dintre toate lucrurile*;

și este chiar acuzat de către Cudworth că ar avea o înclinație către ateism. Dar următoarele mărturii dovedesc cu claritate că din punctul de vedere al întregii antichități *γενέτο* era considerat ca însemnând *a fost generat*, iar nu *a fost* pur și simplu.

În primul rând, acest lucru este afirmat clar de Aristotel în cartea a III-a din *De Coelo*¹: „Există unii care susțin că nu există nimic care să fie nenăscut, și că toate lucrurile sunt generate... și mai ales în cazul adepților lui Hesiod”; și, din nou, de către Sextus Empiricus în tratatul său *Adversus Mathematic.*, (p. 383, ed. Steph.), care spune că însuși acest pasaj l-a făcut pe Epicur să își îndrepte atenția către filozofie. „Căci (spune acesta) atunci când Epicur era tânăr, l-a întrebat pe un gramatician, care îi citea acest rând din Hesiod, «Haosul tuturor lucrurilor a fost primul generat», din ce a fost Haosul generat, dacă a fost primul lucru generat. Și când gramaticianului răspunse că nu era treaba sa să predea lucruri de acest gen, ci ținea de domeniul celor care sunt numiți filozofi, Epicur a spus: «acestora trebuie să mă adresez, din moment ce ei știu adevărul lucrurilor»”.

Tot așa și Simplicius, comentând pasajul citat mai sus din Aristotel, observă următoarele: „Aristotel îl așează pe Hesiod printre primii fizicieni, căci acesta cântă în versuri că Haosul a fost cel dintâi generat. Mai mult, Hesiod face în mod particular ca toate lucrurile să fie generate, căci despre cel care este primul el spune că a fost generat. Dar probabil că Aristotel îi consideră pe Orfeu și pe Muze primii fizicieni, care susțin că toate lucrurile sunt generate, în afară de primul. Totuși, este evident că acei teologi, cântând la modul fabulos, nu se refereau prin generare decât la procesia lucrurilor din cauzele lor; motiv pentru care toți aceștia socotesc Cauza Primă ca fiind nenăscută. Căci și Hesiod, atunci când spune că Haosul a fost cel dintâi generat, lasă să se înțeleagă că exista ceva înainte de Haos, din care Haosul a fost produs. Căci întotdeauna este necesar ca tot ceea ce este generat să fie generat din ceva. Dar Hesiod mai lasă să se înțeleagă și că prima cauză se află deasupra întregii cunoașteri și deasupra oricărui nume”².

Deși Cauza Primă sau Unu conferă fiecărui lucru semnul cuvenit al propriei sale naturi inefabile, totuși această henadă

¹ p. 288, ediția Oxford.

² Cf. *De Coelo*, p. 251, ed. Karsten.

sau amprentă ascunsă nu este divină în lucrurile supuse devenirii și degradării, ci doar în esența adevărată, în ordinul în care trebuie să se afle sufletele raționale. Totuși, acestea au o natură particulară și din acest motiv nu sunt vlăstarele imediate ale Unului Prim, nu conțin o henadă ce poate fi numită zeu, fiindcă acestea sunt legate de mișcare și sunt într-o anumită privință esențe compuse. Dar acolo unde se află esența cea mai adevărată, cum este în cazul diferitelor intelecte și sufletelor cerești, henada din fiecare este un zeu. Și, într-adevăr, ținând cont de aceste henade, care sunt caractere ce exprimă Unitatea Primară, esențele zeilor conțin toate lucrurile și își extind grija lor providențială asupra fiecărei părți din univers, cu bunătate nelimitată și putere pură.

Dar aceste henade divine sunt unite perpetuu cu Unul Prim, așa cum sunt razele cu lumina și liniile cu centrul. Acestea subzistă de asemenea în cea mai desăvârșită unire reciprocă. Căci din moment ce unirea din alte naturi este realizată prin puterea unității, aceste henade divine trebuie să fie mult mai strâns unite datorită subzistenței mult mai apropiate pe care o au față de Unu. Prin urmare, orice henadă divină, deși nu este nici esență și nici expusă la pluralitatea de esență, totuși sălășluiește în esență – sau este mai degrabă vârful și floarea esenței. Și așa cum fiecare lucru este statornicit în specia sa proprie prin intermediul formei și așa cum luăm ființă prin suflet, tot așa, fiecare zeu este o divinitate datorită unității ascunse ce o conține.

Prin urmare, aceste henade divine subzistă în Lumea Inteligibilă și în esențele zeilor ca tot atâtea lumini în sfere diafane ce își amestecă razele printr-o unire, o energie și un acord inefabile. Și, aflându-se în cel mai minunat ordin din preajma Binelui, acestea exprimă în mod tainic tăcerea divină și frumusețea unică, și vestesc cu limpezime naturilor inferioare lor lăcașul cutremurător al Cauzei de necuprins (Taylor).

IV

p. 160. Plotin (*En. IV.7.8*) spune:

„Trebuie să arătăm prin următoarele că nici măcar intelectia nu ar fi posibilă, dacă sufletul ar fi un corp. Căci dacă senzația este perceperea obiectelor sensibile de către sufletul care se folosește de corp, intelectia nu mai poate fi perceperea cu ajutorul corpului, căci va fi identică senzației. Atunci, dacă intelectia este perceperea fără ajutorul corpului, cu atât mai

mult tocmai cel ce înțelege nu trebuie să fie corp. Dacă senzația are ca obiect sensibilele, iar inteliecția inteligibilele (deși stoicii nu acceptă acest lucru, cel puțin există și pentru ei inteliecții ale unor inteligibile și percepții ale celor lipsite de mărime), atunci cum va înțelege ea, dacă este o mărime, ceva lipsit de mărime și cum va gândi ea indivizibilul prin divizibil? Poate că ar face-o printr-o parte indivizibilă a sa. Dar atunci, cel ce înțelege nu este corp, căci nu este nevoie de întregul lui pentru atingere, ci îi este suficientă atingerea într-un punct. Apoi, dacă stoicii vor fi de acord că inteliecțiile primare au ca obiect cele total purificate de corpul care este în sine un individual (ceea ce este adevărat), atunci și cel ce înțelege trebuie să le cunoască pentru că este sau devine purificat de corp. Iar dacă ei vor spune că obiectul inteliecțiilor sunt formele din materie, vom răspunde că, după ce corpurile sunt separate, formele aparțin intelectului care le separă. Căci separarea cercului, a triunghiului, a liniei și a punctului nu este însoțită de carne sau, în general, de materie. Prin urmare, pentru o astfel de separare, și sufletul trebuie să se separe de corp. Așadar, este necesar ca nici el să nu fie corp”¹.

Critica adusă de Plotin în această carte (*Despre nemurirea sufletului*) materialismului este una definitivă. Acesta dărmă fundamentele oricărui argument materialist.

V

Despre calea și mijloacele prin care se realizează ascensiunea sufletului

„Alcibiade. Dar poate că n-am răspuns corect când am afirmat că am descoperit eu însumi acea cunoaștere.

Socrate. Atunci, cum ai obținut-o?

Alcib. Am învățat-o, cred eu, asemenea celorlalți.

Soc. Ajungem la același raționament. De la cine ai învățat-o?

Alcib. De la mulțime”. (1 Alcibiade)

Disciplina intelectuală (*Μάθησις*) are o natură dublă: decurgând o dată de la cauzele superioare la cauzele inferioare –

¹ Plotin, *Enneade*, III-V, tr. Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Elena Mihai, Editura IRI, București, 2005.

potrivit căreia Demiurgul din *Timaios* (41 b) le spune zeilor subordonați: „acum, luați aminte la cele ce am să vă spun” – și altădată de la o cauză ce se află în afară – potrivit căreia obișnuim să ne alegem anumite persoane pentru a ne instrui. Între aceste două surse ale Disciplinei (*mathēsis*) este situată Descoperirea (*εὕρεσις*), fiindcă este inferioară cunoașterii oferite de zei și superioară amintirii, care este exterioară și provine din alte lucruri. Alcibiade nu avea nicio cunoștință care să decurgă din natura superioară a lui Mathēsis, în afara faptului în care ar fi căutat știința ce există în esența noastră (fiind dată de zei) și potrivit căreia el considera că știe cu exactitate ceea ce este drept. Ajungând la Descoperire, care este intermediară, și se află în suflet, și el un intermediar, și demonstrându-se că acesta nu cercetase și nici nu știa perioada începutului neștiinței sale – cunoaștere care trebuie să preceadă în mod necesar cercetarea – acesta acum se întoarce la cel de-al doilea proces al lui Mathēsis; și, îndoindu-se de cel care ar putea fi cu adevărat învățător al lucrurilor drepte, face apel la mulțime și la viața nestatornică a celor mulți, și consideră că aceasta este stăpânitoare cunoașterii lucrurilor drepte.

Aici, Socrate, ca un Herakle ce stârpește capetele Hydrei, demonstrează că mulțimea nu este demnă de încredere în ceea ce privește cunoașterea lucrurilor drepte și a celor nedrepte. Aparent, acest dialog nu pare a avea o prea mare contribuție la purificarea tânărului; dar cine îl va lua în considerare cu *acuratețe*, va observa că este îndreptat către același scop. În primul rând, Alcibiade, fiind ambițios, și-a dobândit cunoștințele de la mulțime, fiind umplut de uimire în privința acest lucru.

Prin urmare, Socrate îi arată (1) că opinia mulțimii nu are nicio autoritate în judecarea și cunoașterea lucrurilor, iar cel a cărui privire este îndreptată către ceea ce este frumos nu ar trebui să adere la aceasta; (2) că mulțimea este cauza opiniilor false, dând naștere în noi încă din tinerețe la închipuiri vicioase și la diferite patimi. Așadar, raționamentul științific este necesar pentru a da o direcție bună acelei părți din noi care este viciată de asocierea cu mulțimea, a aplica un remediu părții noastre pasive și a purifica ceea ce este întinat; căci astfel vom fi pregătiți pentru o recuperare a științei. (3) Socrate arată că în fiecare dintre noi există, după spusele acestuia, o fiară cu multe capete, care este analoagă mulțimii: căci acest lucru reprezintă oamenii dintr-o cetate, adică diferitele forme materiale ale sufletului, care constituie partea noastră cea mai de jos. Prin urmare, raționamentul de față ne îndeamnă să ne

îndepărtăm de dorința insașiabilă și să lăsăm la o parte multiplicitatea vieții și mulțimea din interiorul nostru, aceasta nefiind un judecător demn de încredere în ceea ce privește natura lucrurilor și nici un receptacul al vreunei științe ca întreg; căci nimic din ceea ce este irațional nu poate, prin însăși natura sa, să participe la știință, din moment ce partea inferioară a lucrurilor iraționale, care și ea are pluralitate în ea însăși, este conflictuală și se află în război cu ea însăși. (4) Spunem, prin urmare, că raționamentul nu consideră ca fiind drept să se îngăduie unei vieți înțelepte și intelectuale o lepădare și o îndepărtare de la unu și acceptare a diversității și a tuturor tipurilor de diviziune; ci ne arată că toate acestea trebuie respinse ca fiind străine de intelect și de unitatea divină. Căci este necesar să te îndepărtezi, nu numai de multiplicitatea exterioară, ci și de cea din suflet – și nu numai așa, ci să abandonezi pluralitatea de orice fel.

„Începând astfel de dedesubt, trebuie să ne ferim de «mulțimea de oameni ce merge în turmă», așa cum spune *Oracolul*, și nu trebuie să luăm parte nici la viețile lor și nici la judecățile lor. Trebuie să ne îndepărtăm de mulțimea dorințelor ce ne risipesc în jurul corpului și ne împing să urmărim întâi un obiect exterior și apoi un altul – într-un moment plăceri lipsite de rațiune, și într-un altul fapte fără determinare și contradictorii: căci acestea ne umplu de remușcări și de rele. Trebuie de asemenea să ne îndepărtăm de simțuri care sunt hrănite împreună cu noi, și care înșeală partea noastră *dianoetică*¹: căci acestea au mai multe forme în perioade diferite, sunt familiare cu diferite sensibile și nu afirmă nimic care să fie sănătos, nimic care să fie exact, așa cum spune însuși Socrate. Trebuie de asemenea să ne ferim de închipuiri, fiindcă acestea sunt figurate și divizibile, și astfel aduc o diversitate infinită, și nu ne lasă să ne întoarcem la ceea ce este neîmpărțit și imaterial; ci, atunci când ne grăbim să cuprindem o esență de acest fel, ne trag în jos către inteligența pasivă (sensibilă). Trebuie de asemenea să evităm judecățile, căci acestea sunt multiple și infinite, tind către ceea ce este exterior, sunt un amestec de închipuire și simț, și nu sunt libere de contradicție, din moment ce și judecățile noastre rivalizează între ele în același fel în care o fac închipuirile cu închipuirile, și un simț cu celălalt.

¹ De la *διάνοια* – gândire, gândire discursivă; n.t.

Ci, îndepărtându-ne de aceste forme divizibile și variate de viață, ar trebui să ne întoarcem la știință și acolo să adunăm în unitate pluralitatea de teoreme și să înțelegem toate științele într-o singură legătură armonioasă. Căci nu există nici răzvrătire și nici contradicție a științelor între ele, ci acelea care sunt secundare sunt subordonate celor care sunt primare și își derivă de la acestea principiile lor proprii. Și, în același timp, este necesar ca noi aici să pornim de la mai multe științe până la o singură știință – care nu este ipotetică și este prima¹ – și să le extindem până la aceasta pe toate celelalte.

Dar după știință și după exercițiul ce ține de aceasta, trebuie să părăsim lucrurile compuse, diviziunile și tranzițiile de la o formă la alta, și să trecem sufletul la viața intelectuală și la vederea intelectuală simplă. Căci știința nu este vârful cunoașterii, ci înaintea acesteia se află intelectul. Nu fac referire doar la acel intelect care se află dincolo de suflet, ci și la iluminarea² care vine de acolo și care este revărsată în suflet, și cu referire la care Aristotel spune că «este intelect prin care cunoaștem termeni³», iar Timaios că «nu este înăscut în altceva decât în suflet».

Așadar, urcând la acest intelect, trebuie să contemplăm împreună cu el esența inteligibilă; cercetând cu vedere simplă și indivizibilă ordinul simplu, limpede și indivizibil de ființe. Dar, după mult slăvitul intelect, este necesar să fie stimulată existența [ὑπαρξίς] sufletului, potrivit căreia suntem unu și sub influența căreia pluralitatea ce o conținem este unificată. Căci așa cum prin intelectul nostru participăm la intelectul divin, tot așa, prin unitatea noastră și «floarea»⁴ esenței noastre putem participa la Unu, sursa unirii cu toate lucrurile. Iar prin unitatea noastră suntem mai ales uniți cu natura divină. Căci trebuie ca peste tot asemănătorul să fie înțeles de asemănător, obiectele științei de știință, inteligibilele de intelect, iar ordinul de ființe în cea mai mare măsură unificat de unitatea sufletului, care este chiar vârful lucrărilor noastre. Potrivit acestui lucru, devenim divini, îndepărtându-ne de întreaga pluralitate, apropiindu-ne de propria noastră unire, devenind unu și lucrând după modul unității. Și Socrate, pregătind dinainte

¹ Prin această știință primă se înțelege dialectica lui Platon.

² Această iluminare este vârful părții dianoetice (Taylor).

³ Adică propoziții simple și nedemonstrabile.

⁴ Termen specific *Oracolelor caldeene* – n.t.

această viață fericită pentru noi, ne îndeamnă să nu înaintăm în niciun fel către pluralitatea exterioară.

Trebuie să părăsim pluralitatea co-ordonată (interioară), ca să putem atinge floarea și existența intelectului nostru, și astfel, înaintând conform gradelor cunoașterii, să putem vedea justetea îndemnului socratic. Dar dacă doriți de asemenea să luați în considerare îndrumarea ce ține seama de obiectele cunoașterii, îndepărtați-vă de toate lucrurile sensibile: căci acestea sunt separate unul de celălalt, sunt divizibile și perfect schimbătoare și prin urmare scapă înțelegerii corecte. Astfel, din acestea tu însuși să treci într-o esență incorporală – căci orice natură sensibilă are o unitate ce îi vine din afară, și este disipată în esență, și este plină de infinitate. De aceea binele său este de asemenea divizibil și venit din afară, ea fiind depărtată de ea însăși și discordantă, iar existența sa având o bază ce vine din altă parte. Prin urmare, urcând în înalt și statornicindu-te printre cele corporale, vei privi ordinul sufletului de deasupra corpurilor, care se mișcă prin sine și are o activitate de la sine, și își are existența în sine însuși, dar care este în același timp multiplu și anticipează în sine însuși o reprezentare particulară a unei esențe ce poate fi împărțită între corpuri.

De asemenea, acolo vei vedea o multitudine felurită de deprinderi ale rațiunii, analogii, limite, întreguri, părți, cercuri fizice, o varietate de puteri și o perfecțiune ce nu este nici eternă și nici întru totul stabilă, dar desfășurată potrivit timpului și subzistând în activitățile discursive – căci aceasta este natura sufletului. După pluralitatea din suflete, înalță-te la intelect și în tărâmurile intelectuale, ca să înțelegi unitatea lucrurilor și să devii martorul naturii intelectului. Acolo să privești esența ce sălășluiește în eternitate, viața arzătoare și intelcția neostenită, căreia nimic din viață nu-i lipsește și care nu are nevoie pentru desăvârșirea sa de cicluri temporale. Când ai cercetat acestea și ai văzut de asemenea cât de mult sunt acestea superioare sufletelor, cercetează dacă în aceste naturi există vreo pluralitate; și dacă este intelect, din moment ce este unitar, este de asemenea întreg, și, din moment ce este o formă unitară, este de asemenea formă plurală. Căci acesta astfel subzistă.

Prin urmare, învățând acest lucru și privind pluralitatea intelectuală, indivizibilă și unită – pornește către un alt principiu, iar anterior esențelor intelectuale cercetează henadele intelectelor și unitatea ce transcende întregurile. Stând aici,

abandonează întreaga pluralitate și vei ajunge la izvorul Bine-lui. Vei vedea atunci că raționamentul de față, prin faptul că ne îndeamnă să ne îndepărtăm de pluralitate, ne va fi de mare ajutor în urcarea noastră; și vei vedea mai departe cum aceasta contribuie la mântuirea¹ sufletului, dacă ne îndreptăm atenția către pluralitatea ce străbate toate lucrurile. Prin urmare, cel mai frumos început al desăvârșirii noastre este separarea noastră de pluralitatea exterioară, de pluralitatea dorințelor sufletului și de mișcările nedeterminate ale judecăților.

Așadar este evident de asemenea că sufletele nu își iau cunoașterea din sensibile, și nici în lucrurile particulare nu descoperă întregul și unitatea, ci ele provoacă disciplina (*μάθησις*) din propria lor natură, și îndreaptă imperfecțiunile fenomenelor. Căci nu este drept să se considere că lucrurile care nu au o subzistență reală în nicio privință ar trebui să fie cauzele primare ale cunoașterii din suflete; că lucrurile care se opun între ele, care cer raționamentele sufletului și sunt confuze ar trebui să preceadă știința, care are o identitate de subzistență; că lucrurile care sunt schimbătoare în atâtea feluri ar trebui să fie generatoare de rațiuni care sunt statornicite în unitate; și că lucrurile nedeterminate ar trebui să fie cauzele inteligenței determinate.

Așadar, nu este corect ca adevărul lucrurilor eterne să fie primit de la *mulțime*, nici judecata universalelor de la cele sensibile, nici hotărârea care să respecte ceea ce este bine de la naturile lipsite de rațiune; ci trebuie ca sufletul, intrând în sine însuși, să caute acolo *adevărul* și *binele*, și rațiunile eterne ale lucrurilor. Căci esența sufletului este umplută de acestea, dar ele sunt ascunse în uitarea provocată de generare². De aceea, sufletul, în căutarea adevărului, se uită către cele exterioare, deși el însuși îl conține în esență, iar, părăsindu-și propria natură, caută binele în lucruri străine de natura sa. Prin urmare, acolo are loc începutul cunoașterii de sine. Căci dacă privim mulțimea de oameni nu vom vedea niciodată forma unică a acesteia, fiindcă este adumbrită de pluralitate, de diviziune, de dezacord și de schimbările de toate felurile ale

¹ Termenul de „mântuire” nu este specific doar religiei creștine, din moment ce cu mult înaintea instituirii sale păgânii aveau zeii lor „mântuitori” (Taylor).

² „Generarea” semnifică, potrivit lui Platon și celor mai buni discipoli ai săi, natura sensibilă ca întreg (Taylor).

celor ce participă la ea; dacă, totuși, ne întoarcem către propria noastră esență, vom privi acolo fără tulburare unica rațiune și natură a oamenilor.

Prin urmare, Socrate separă cum se cuvine de cercetarea pluralității sufletul care este gata să cunoască ceea ce omul este *cu adevărat*, iar, înaintea unei speculații de acest fel, purifică sufletul de judecățile stingheritoare. Căci pluralitatea este o piedică pentru întoarcerea sufletului către sine însuși și pentru cunoașterea formei unice a lucrurilor. De aceea, în materie diversitatea întunecă unitatea, diferența identitatea și neasemănarea asemănarea, din moment ce aici formele nu subzistă fără amestec, nici naturile în mai mare măsură superioare nu sunt neamestecate cu cele inferioare” – Proclus: *Comentariu la 1 Alcibiade*, pp. 99-110, vol. III, ed. Cousin.

VI

„Natura sufletului este în esență unitară și simplă, dar în timp ce se află în sfera sensibilă acesta capătă anumite caracteristici, forme sau părți temporare, cum ar fi partea *rațională*, cea *înflăcărată* și cea *apetentă*. Hermeias, în valorosul său *Comentariu la Phaidros*, spune pe bună dreptate că sufletul ia aici forme diferite, și prin urmare activitățile sufletului în ceea ce privește trupul nu sunt aceleași ca atunci când sălășluiește printre inteligibile. Archer-Hind a exprimat foarte bine această idee în Introducerea din ediția realizată de el a dialogului *Phaidon*:

„Cele trei *εἰδη* (forme) ale sufletului nu sunt părți sau genuri diferite, ci doar moduri diferite de manifestare a activității sufletului în condiții diferite. Cele două *εἰδη* inferioare sunt rezultatul unirii dintre suflet și materie, iar operația lor încetează în momentul separării sufletului de materie. Sufletul ca atare este simplu, este intelectie (gândire) pură; iar acțiunea lui, care este intelectia, este simplă. Dar sufletul aflat în materie are o acțiune complexă; el nu pierde, cel puțin în organisme superioare, întreaga facultate a intelectiei pure; dar el mai are o altă activitate ce rezultă din implicarea sa în materie: această activitate o numim percepție sau senzație. Împărțirea principală este, așa cum am văzut, una duală: *λογιστικόν* (raționalul) exprimând activitatea sufletului în sine însuși, și *ἀλόγον* (iraționalul) activitatea lui prin intermediul trupului. *πάθη* (patimile sau inflăcărrile), ținând de *ἀλόγον*, Platon le clasifică numindu-le *θυμοειδές* (înflăcărată sau volitivă) și *ἐπιθυμητικός*

(apetentă). Vedem de asemenea că termenii din *Timaios*, *θεῖον* (divin) și *θυητόν* (muritor) sunt pe deplin justificați. Sufletul este cu totul nepieritor: dar atunci când intră în relație cu trupul acesta asumă anumite funcții care sunt limitate în timp și care încetează atunci când relația este întreruptă. *θυητόν* este atunci denumirea dată sufletului ce acționează în anumite condiții materiale; iar sufletul poate îngădui în acest sens apelativul respectiv, nu fiindcă încetează să mai existe ca suflet, ci fiindcă încetează să mai opereze ca suflet volitiv și apetitiv. Sufletul există în esența sa în eternitate, pe când în relațiile sale materiale doar pentru o perioadă” – R. P. Knight, *An Inquiry into the Symbolical Language of Ancient Art and Mythology*.

VII

„Și, tot schimbându-se, niciun suflet nu va ajunge, la căpătul suferințelor sale, la forma primei și celei mai bune stări, înainte de a se supune revoluției identicului și asemănătorului din el însuși și de a domina cu rațiunea marea mulțime de elemente adăugate ulterior, tumultoase și lipsite de rațiune, și alcătuite din foc, aer, apă și pământ” – Platon, *Timaios*, 42 c.

*

„Singura salvare a sufletului însuși, care este prelungită de către Demiurg și care îl eliberează de ciclul nașterii, de rătăcirea abundentă și de viața fără de folos, este întoarcerea acestuia la forma intelectuală și îndepărtarea de tot ceea ce ni se adaugă din devenire. Căci este necesar ca sufletul, care este aruncat precum sămânța în tărâmul devenirii, să se lepede de miriștea și coaja pe care le-a dobândit din faptul că a fost semănat în aceste câmpuri schimbătoare; iar, purificându-se de tot ce se află împrejurul său, ar trebui să devină o floare și un fruct intelectual, bucurându-se de o viață intelectuală, în loc de hrana judecăților, și urmărind activitatea cu formă unică și simplă a revoluției identicului, în loc de mișcarea abundant rătăcitoare a revoluției diferitului.

Căci [sufletul] conține fiecare dintre aceste cercuri și puteri de două feluri. Iar dintre cailor lui, unul este bun, dar celălalt dimpotrivă. Și unul dintre aceștia îl conduce către devenire, pe când celălalt de la devenire la Ființa adevărată; unul îl conduce în jurul cercului devenirii, pe când celălalt în jurul celui intelectual. Căci revoluția identicului și asemănătorului înalță până la intelect și la natura inteligibilă, și până la deprinderea cea mai înaltă. Dar această deprindere este aceea potrivit

căreia sufletul, fiind înaripat, cârmuiește întreaga lume, fiind asimilat cu zeii înșiși. Și aceasta este forma universală a vieții din suflet, tot așa cum este forma particulară atunci când cade în ultimul corp, și devine ceva care ține de un caracter specific în loc să țină de univers. De asemenea, intermediarul acestora este universalul particular atunci când sufletul trăiește unit cu vehiculul său intermediar ca cetățean al devenirii.

Prin urmare, respingând deprinderea sa primară, care subzistă potrivit unei înrudiri cu devenirea ca întreg și dând la o parte natura lipsită de rațiune ce îl unește cu devenirea, și de asemenea cârmuind partea lipsită de rațiune și conducând judecata către intelect, întregul suflet va fi condus în mod circular din rătăcirile împrejurul regiunilor ce țin de simțuri către o viață fericită – viață pe care cei inițiați de Orfeu în Misteriile lui Dionisos (Bacchus) și ale lui Kore (Persefona) se roagă ca noi s-o realizăm, pentru a „rămâne departe de Roată și a trăi iarăși departe de rău”¹.

Dar dacă sufletul nostru trăiește în mod necesar bine atunci când trăiește potrivit cercului identicului, cu atât mai mult trebuie să fie cazul cu sufletele divine pe care Demiurgul le-a așezat în cercul diferitului datorită abundenței de gânduri care sunt providențiale pentru lumea sensibilă. Totuși, este posibil ca sufletul nostru să trăiască potrivit cercului identicului atunci când este purificat, așa cum spune Platon.

Așadar, doar virtutea purificatoare trebuie să fie numită „salvatoare a sufletelor”, din moment ce aceasta curmă și elimină complet naturile materiale și patimile ce ni se adaugă din devenire; separă sufletul și îl conduce către intelect; și îl face să lase pe pământ veșmintele cu care a fost acoperit în timpul coborârii sale. Căci sufletele în coborâre primesc de la elemente vehicule, corpuri sau veșminte diferite, eterice, acvatic sau pământești; și astfel, în cele din urmă, intră în această masă grosieră. Căci cum ar putea acestea să purceadă dintre spiritele imateriale în acest corp fără un intermediar? Astfel, înainte de a intra în corp, acestea posedă viață lipsită de rațiune și vehiculul acesteia, care este pregătit din elementele simple, iar, o dată cu acestea, ele sunt acoperite cu mulțimea de elemente, „corpul genesiurgic”, care se numește astfel fiindcă este străin

¹ *Orphica*, fr. 226, tradus de J. Ellen Harrison în *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 592. Vezi Simplicius spune, *Com. Arist. De Coelo*, p. 168, ed. Karsten, cu referire la Ixion.

de vehiculul înăscut al sufletelor și este alcătuit din veșminte de toate felurile, care împovărează sufletul.

Cuvântul „adăugare” exprimă de asemenea împrejmuirea exterioară a unui astfel de vehicul și prinderea de natura unitară ce o conține; după care, de suflete este atașat acest ultim corp, alcătuit din lucruri neasemănătoare și cu formă plurală. Căci cum este posibil ca pogorârea să se petreacă nemijlocit de la o viață ce cârmuiește întreaga lume la o formă de viață în cea mai mare măsură particulară? Căci nu unirea dintre asemănător și asemănător leagă imediat cu universul acest om exterior particular și indivizibil, ci este cu totul necesară o coborâre într-un intermediar dintre aceștia doi; dar cel care asigură coborârea nu produce viața unui om oarecare ci, anterior acestuia și anterior generării unui om particular, este produsă viața omului universal. Și cum trecerea se face de la incorporeal, în conformitate cu care sufletul trăiește în combinație cu vehiculul lui ceresc, în corp și la o viață cu corp – rezultă că pogorârea se face într-un corp genesiurgic, în conformitate cu care sufletul se află în devenire; și, din acesta, într-un corp pământesc, în conformitate cu care trăiește împreună cu corpul testaceu.

Astfel, înainte de a fi împresurat de acest ultim corp sufletul este înveșmântat cu un corp ce îl unește cu întreaga devenire. Și prin urmare părăsește acest corp atunci când părăsește devenirea. Dar dacă este așa, el l-a primit atunci când a intrat în devenire. El a intrat totuși în devenire înainte de trecerea sa în acest ultim corp. Așadar, înaintea acestui ultim corp, el a primit acel vehicul, și îl păstrează pe ultimul și după soluția primului. Prin urmare, trăiește în aceste vehicule pe toată durata perioadei genesiurgice. În această privință, Platon numește „mulțime adăugată” forma de viață lipsită de rațiune a acestui vehicul; iar nu ceea ce se adaugă sufletului în fiecare din intrupările sale, fiindcă este ceea ce îl încercuiește de la început.

Prin urmare, vehiculul sau corpul înăscut face ca sufletul să fie lumesc; al doilea vehicul îl face să fie un cetățean al devenirii; iar vehiculul testaceu îl face să fie pământesc. Și așa cum viața sufletelor este față de întreaga devenire și întreaga devenire față de lume, tot așa sunt vehiculele unul față de celălalt. În ceea ce privește împrejuririle vehiculelor, unul este perpetuu și întotdeauna lumesc; un altul este anterior acestui corp exterior, ca și ulterior lui – căci îl precede și în același timp subzistă după acesta în devenire –, iar un al treilea este numai atunci când lasă o viață particulară pe pământ. Prin

urmare, Platon folosind cuvântul „adăugare” și legând de suflet natura lipsită de rațiune, în conformitate cu toate viețile acestuia, deosebește această natură lipsită de rațiune de corpul exterior și de viața sa particulară. Adăugând cuvintele „în afară” și „ulterior”, el îl deosebește de vehiculul înăscut în care Demiurgul l-a făcut să coboare. Prin urmare, acest vehicul, care face ca sufletul să fie cetățeanul devenirii, este un intermediar între acestea două.

Așadar, Timaios cunoștea vehiculul vieții lipsite de rațiune, care ni se adaugă înaintea acestui corp exterior. Căci este evident că această mulțime tumultoasă și lipsită de rațiune ce ni se adaugă din foc, apă, aer și pământ nu aparține primului vehicul. Căci, trebuie să spunem acest lucru, fiindcă unii dintre interpreți nu pătrund adâncimea teoriei lui Platon cu privire la vehiculele sufletului, unii dintre ei, într-adevăr, distrugând primul vehicul, sunt nevoiți în unele momente să facă sufletul să fie lipsit de orice trup. Iar alții, păstrându-l, sunt obligați să facă nemuritor vehiculul vieții lipsite de rațiune – fără ca niciunul dintre aceștia să separe vehiculul „înăscut” de cel „adăugat”, anteriorul de posterior, iar cel care a fost făurit de unicul Demiurg de cel care a fost împreunat cu sufletul de mulțimea de demiurgi, deși acestea sunt diferențiate în mod limpede de către Platon.

Prin urmare, este evident că această mulțime lipsită de rațiune nu se află în vehiculul înăscut al sufletului, în care Demiurgul a făcut ca sufletul să intre, căci Platon spune clar că [mulțimea de elemente a fost] „adăugată ulterior”. Este de asemenea clar că nu este nici viața din corpul testaceu: căci dacă ar fi fost, cum se face că acesta spune că sufletul, schimbându-și corpurile, nu va fi liber de suferințe și transformări până când nu supune mulțimea tumultoasă și lipsită de rațiune ce i s-a adăugat ulterior? Prin urmare, el spune că sufletul trece de la o viață la alta și că mulțimea lipsită de rațiune i s-a adăugat, dar nu îi este înăscută. Căci ar însemna să schimbe ceea ce este potrivit și înrudit cu el.

Prin urmare, în fiecare din viețile sufletului nu există o schimbare a vieții lipsite de rațiune, așa cum este cu corpurile. Așadar, această viață este diferită de *entelecheia*, care este una în fiecare corp și inseparabilă de el. Căci una este inerentă, coborând împreună cu noi în tărâmul devenirii, iar cealaltă se schimbă împreună cu corpurile, de care nu se desparte. Prin urmare, Timaios știa că viața lipsită de rațiune este diferită de viața primului vehicul și de viața ultimului corp. Este diferită

de prima, fiindcă o numește „ulterioară”, iar de ultima, fiindcă nu se schimbă la unirea cu corpul exterior. Căci trebuie ca sufletul s-o supună când se află în prezența acesteia. Căci sufletul este separat de *entelecheia* corpului; și schimbându-și corpurile de la viața vehiculului eteric la cea a corpului testaceu, acesta își îndeplinește traseul genesiurgic. Totuși, este tulburat de viața lipsită de rațiune.

Într-adevăr, la respingerea unor vehicule ca acestea – pomenite de Platon, care numește în mod separat fiecare dintre elemente – contribuie, așa cum spune el, viața filozofică; dar în opinia mea mult mai eficientă în acest scop este arta telestică – prin foc divin ce șterge toate petele apărute în devenire, așa cum ne învață *Oracolele*, ca și tot ceea ce este străin, pe care spiritul și natura lipsită de rațiune ale sufletului le-au atras asupra lor. – Proclus, *in Tim.*, pp. 296 sq., vol. III, ed. Diehl.

VIII

Fragmente din Ammonios Sakkas

Ammonios Sakkas, renumitul învățător al lui Plotin, a trăit între anii 175-250 d.Hr. Era supranumit Sakkas (σάκκας, „pur-tător de sac”), fiindcă prima sa ocupație a fost aceea de cărător de bunuri în portul Alexandria, în Egipt. Teodoret ne spune că Ammonios, părăsind sacii în care căra cereale, a îmbrățișat viața de filozof. Părinții săi erau creștini și a fost crescut ca un creștin, dar, spune Porfir, atunci când „a început să gândească de unul singur și a luat contact cu filozofia, acesta a trecut de îndată la credința elenă”. Potrivit lui Hierocles, spune Bayle, numai acei oameni conduși de un spirit polemic și o dorință nestăvilită de contrazicere sau de prejudecățile și întunericul minții lor, au găsit un dezacord între doctrinele lui Platon și Aristotel:

„... unii dintre ei dedicându-se voit vrajbei și nebuniei, alții fiind înrobiți de idei preconcepute și neștiință. Existau mai mulți din primul gen de polemizatori până în vremea când înțelepciunea lui Ammonios, care era numit *theodidaktos* („învățat de Zeu”), a luminat lumea. Căci acesta, curățind doctrinele vechilor filozofi și îndepărtând din fiecare toate întipăririle nefolositoare și fără de valoare, a demonstrat că în toate dogmele fundamentale și necesare Platon și Aristotel erau la fel” (Hierocles în *Bibliotheca of Photius*, nr. 214, p. 171, vol. I, ed. Bekker).

Și din nou: „Mulți dintre așa-numiții discipoli ai lui Platon și Aristotel s-au certat între ei cu atâta lipsă de scrupule în privința doctrinelor măștrilor fiecăruia, încât aceștia au și denaturat scrierile învățătorilor lor pentru a arăta opoziția dintre ei. Iar această născocire rușinoasă din dezbaterile filozofice a continuat până în vremea divinului învățat Ammonios. Acesta, împins de un imbold divin pentru a căuta adevărului filozofic, a disprețuit judecățile mulțimii care a adus atât de multă compromitere filozofiei, și a pătruns în adâncime gândirea lui Platon și pe cea a lui Aristotel, văzând astfel că aceștia au o concepție asemănătoare în toate punctele esențiale, și a împărtășit o filozofie lipsită de discordie și ceartă tuturor celor care îl ascultau și mai ales celor mai buni discipoli ai săi, Plotin și Origen, și succesorilor lor” (Hierocles în *Bibliotheca of Photius*, nr. 251).

Ammonios a predat numai prin viu grai: el nu și-a așternut niciodată în scris doctrinele sale. Era un învățător cu un geniu, o abilitate și o intuiție remarcabile, iar printre auditorii săi se aflau unii dintre cei mai înzestrați oameni ai vremii. Plotin, după ce a frecventat mai multe școli filozofice fără a fi satisfăcut de fel, când a auzit discursul lui Ammonios a exclamat cu bucurie: „acesta este omul pe care îl căutam”, și a rămas elevul său timp de unsprezece ani. Învățăturile lui Ammonios au fost păstrate în operele discipolilor săi și în însemnările luate în timpul discursurilor sale. Probabil că mulți dintre cei care îl ascultau făceau în acest timp însemnări exacte ale discursurilor sale pentru propriul lor folos sau pentru folosul prietenilor lor. Însemnări parțiale la două dintre discursurile sale, referitoare la natura sufletului și unirea sa cu trupul, sunt păstrate de către Nemesios în cartea sa, *Despre natura omului* (περί φύσεως "Ἀνθρώπου). Nu există niciun motiv pentru care să ne îndoim de autenticitatea lor sau de transmiterea fidelă a acestora până în epoca lui Nemesios, fiind demne de reputația de mare gânditor a lui Ammonios.

*

1). Corpurile – fiind prin însăși natura lor schimbătoare, supuse într-un tot distrugerii și la nesfârșit divizibile, fără să rămână în ele ceva care să fie neschimbător –, au nevoie de un principiu care să le adune laolaltă, să le unească, să le lege și să le țină în unitate, iar acest principiu îl numim suflet. Dacă sufletul este un corp de orice fel, chiar dacă este cel mai subtil, ce este acela care îl ține laolaltă? Căci s-a arătat că orice corp are nevoie de un principiu unificator ca să îl țină laolaltă, iar

acest lucru va fi adevărat pentru fiecare corp *ad infinitum*, până când ajungem la un principiu incorporeal.

De pildă, dacă aceștia ar spune, așa cum fac stoicii, că există o oarecare mișcare încordată în interiorul și împrejurul corpurilor noastre, întinzându-se în același timp în partea interioară și în cea exterioară a corpurilor noastre, și că această mișcare, îndreptându-se în afară, este cauza cantităților și calităților, iar îndreptându-se în interior este cauza unității și esenței, atunci trebuie să-i întrebăm pe aceștia (din moment ce orice mișcare purcede de la o potență) ce este această potență și în ce constă esența sa? Dacă această potență este o materie oarecare, vom folosi din nou aceleași argumente. Dacă nu este materie, ci un lucru material (căci lucrul material este diferit de materie, având în vedere că cel care participă la materie este considerat „material”), atunci ce este cel care participă la materie? Dacă este materie, cum poate fi material și nu materie¹? Dacă nu este materie, atunci este imaterial: dacă este imaterial, nu este corp, căci orice corp este material.

Dacă aceștia spun că corpurile au cele trei dimensiuni și că sufletul ce străbate întregul corp are și el trei dimensiuni, și este prin urmare în mod necesar un corp – noi vom răspunde că fiecare corp are cele trei dimensiuni, dar nu și că tot ceea ce are cele trei dimensiuni este un corp: căci cantitatea și calitatea, care sunt incorporale în natura lor, sunt capabile, la modul accidental, de scădere sau de micșorare, dacă se află într-un lucru ce are mărime. Și tot așa este și cu sufletul, care în esența sa nu are dimensiuni, dar, la modul accidental, se consideră că are trei dimensiuni datorită legăturii sale cu corpul, fiindcă acesta are trei dimensiuni. În plus, orice corp este mișcat (se acționează asupra sa), fie din afară, fie dinlăuntru:

¹ Materialiștii, pornind de la poziția lor conform căreia sufletul era materie, au susținut că era un principiu material sau un principiu inerent materiei. Dar această opinie nu este mai justificată decât cealaltă. Fie că acest principiu este materie, fie este imaterial. Dacă aceștia spun că este materie, intră într-o contradicție, din moment ce au afirmat că sufletul nu este materie, ci un principiu material, și prin urmare argumentul lor devine o absurditate, fiindcă se susține că acest principiu material este materie – din moment ce trebuie să fie, ori materie, ori imaterial – fără a fi materie. Dar dacă acest principiu material este materie, judecata lor este distrusă cu totul de argumentele anterioare: dacă, dimpotrivă, acest principiu nu este materie, atunci este imaterial; iar dacă este imaterial, nu este un corp (Dehaut).

dacă [ar fi mișcat] din afară, ar fi neînsuflețit; dacă [ar fi mișcat] dinlăuntru, ar fi însuflețit. Dacă sufletul este un corp, dacă este mișcat din afară, ar fi neînsuflețit; dacă este mișcat dinlăuntru, va fi însuflețit. Dar ar fi absurd să se susțină că sufletul este atât însuflețit, cât și neînsuflețit, și prin urmare sufletul nu este un corp. Sufletul, dacă este hrănit, este hrănit de către incorporeal, căci științele îl hrănesc; niciun corp nu este hrănit de către incorporeal, prin urmare niciun suflet nu este un corp.

*

2). Acum trebuie să cercetăm cum apare unirea dintre suflet și corpul neînsuflețit. Ammonios, învățătorul lui Plotin, a rezolvat această problemă astfel.

El a spus că lucrurile inteligibile au o așa natură încât, atunci când sunt unite cu lucrurile capabile să le primească, nu se schimbă precum lucrurile supuse stricăciunii, ci rămân distincte și nestricăcioase, asemenea lucrurilor care sunt așezate de-o parte și de alta. În ceea ce privește corpurile, unirea dintre ele le schimbă în întregime, fiindcă acestea sunt schimbate în alte corpuri, tot așa cum elementele sunt schimbate în corpuri compuse, hrana în sânge, sângele în carne și în celelalte părți ale corpului. Cât privește naturile inteligibile, unirea se poate petrece dar nu are loc în consecință nicio schimbare de esență: căci, în virtutea naturii sale, un lucru inteligibil nu își schimbă esența, ci, fie se îndepărtează, fie dispare în non-ființă, dar natura sa nu îngăduie schimbare. Și nici stricăcios nu este în non-ființă, căci în acest caz nu ar fi nemuritor. Sufletul, fiind viață în sine, dacă s-ar schimba în urma amestecului sau unirii ar fi diferit și ar fi încetat să mai fie viață. Dar cu ce ar fi avantajos sufletul pentru corp, dacă acesta nu i-ar fi dat viață? Prin urmare, sufletul nu își schimbă esența în unire.

Astfel, demonstrându-se faptul că naturile inteligibile sunt neschimbătoare în esență, rezultă în mod necesar că acestea nu pier o dată cu lucrurile cu care sunt unite. Sufletul este strâns unit cu corpul, dar totuși rămâne cu totul distinct. Faptul că este unit cu corpul, este arătat de simpatia cu corpul: căci întregul viețuitor simpatizează cu sine însuși ca fiind o singură ființă. Iar că rămâne distinct, este evident din faptul că, într-un anumit fel, sufletul se poate retrage din corp în timpul somnului și – lăsându-l întins ca un cadavru, corpul păstrând în sine însuși doar suflarea de viață, ca nu cumva să piară în întregime – acționează prin sine în vise, prevestind viitorul și apropiindu-se de lucrurile inteligibile. Același lucru

se întâmplă atunci când sufletul cuprinde prin sine orice natură inteligibilă: căci atunci sufletul se separă pe sine pe cât posibil de corp și se izolează pentru ca de acolo să ajungă la cunoașterea ființelor adevărate.

Căci, fiind incorporeal, se separă pe sine de întregul corp ca de lucrurile care sunt în întregime stricătioase, dar totuși rămâne nestricăcios și distinct, păstrându-și propria unitate și schimbând lucrurile în care sălășluiește prin propria sa viață, totuși nefiind schimbat de ele. Așa cum soarele prin prezența sa schimbă aerul în lumină, făcându-l luminos, iar lumina este unită cu aerul, și totuși soarele rămâne în același timp distinct și neamestecat, tot așa, sufletul unit cu corpul rămâne absolut distinct, deosebindu-se de soare prin faptul că soarele, fiind un corp și fiind mărginit în spațiu, nu se află el însuși oriunde se află lumina sa; și este la fel și cu focul, căci acesta rămâne închis în lemn sau într-un fitil ca într-un loc anume. Dar sufletul, fiind incorporeal și nemărginit în spațiu, pătrunde în întregime toată lumina sa și întregul corp în care se află, și nu există nicio parte luminată de el în care să nu fie prezent întru totul: căci [sufletul] nu este stăpânit de corp, ci el stăpânește corpul. Și nici nu se află în corp ca într-un vas, ci mai curând corpul se află în el: căci naturile inteligibile nu sunt stânjenite de cele corporale, ci intră, pătrund și trec prin orice corp și nu pot fi reținute de spațialitatea corporală – căci din moment ce sunt inteligibile, acestea se află în spații inteligibile: căci acestea nu se află nici în ele însele, nici în naturile inteligibile care se află deasupra.

Astfel, așa cum sufletul se află în sine însuși atunci când raționează, tot așa, se află în intelect atunci când gândește. Și atunci când se spune că se află în corp, nu se spune că se află într-un corp ca și cum ar fi într-un loc, ci ca și cum ar fi într-o anumită relație cu corpul și ar fi prezent în acesta așa cum se spune că Zeul este prezent în noi. Căci spunem că sufletul este legat de corp printr-o anumită relație sau deprindere, înclinație și dispoziție, așa cum cel ce iubește este legat de obiectul iubirii sale: nu în mod corporal și nici spațial, ci prin relația lor. Căci din moment ce sufletul este o esență lipsită de mărime, dimensiune sau părți, este superior oricărui spațiu circumscris potrivit părților. Dar din moment ce nu are nicio parte, în ce spațiu ar putea fi acesta îngrădit? Spațiul este coexistent cu mărimea, căci spațiul determină ceea ce conține, în măsura în care ține ceea ce este conținut. Astfel, dacă cineva va spune că sufletul meu se află în Alexandria și în Roma și pretutindeni,

nu observă că de fapt el pomenește din nou un „spațiu”: căci cuvintele „în Alexandria” și „aici și acolo” sau „pretutindeni”, desemnează un spațiu. Dar sufletul nu se află nicăieri în vreo privință care să țină de spațiu, ci se află doar într-o anumită relație; căci s-a demonstrat că [sufletul] nu poate fi îngrădit într-un spațiu.

Prin urmare, de fiecare dată când se spune că o natură inteligibilă se află în relație cu un loc oarecare sau cu un lucru aflat într-un loc, ne facem vinovați de exces în vorbire dacă spunem că acolo se află ea însăși, fiindcă de fapt doar activitatea sa se află acolo – noi presupunând locul pentru relația și activitatea avută de aceasta. Pentru a vorbi în mod corect, ar trebui să spunem că „acolo lucrează”, nu că „acolo se află”.

Bibliografie auxiliară

Plotin, *Enneade* I-II (2003), III-V (2005), tr. Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Elena Mihai, Ed. IRI, București.

Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, tr. Alexander Baumgarten, Ed. Univers enciclopedic, București, 2002.

Aristotel, *Despre suflet*, tr. Alexander Baumgarten, Ed. Humanitas, București, 2005.

Damascius, *Despre primele principii: aporii și soluții*, tr. Marilena Vlad, Ed. Humanitas, București, 2006.

Platon, *Opere* IV, tr. Andrei Cornea, Petru Creția, Gabriel Liiceanu, Radu Bercea, 1983; *Opere* V, tr. Andrei Cornea, 1986; *Opere* VII, tr. Andrei Cornea și Cătălin Partenie, Ed. Științifică și enciclopedică.

Platon, *Legile*, tr. E. Bezdechi și Șt. Bezdechi, Ed. IRI, București 1999.

Porfir Fenicianul, *Isagoga*, tr. Gabriel Chindea, Ed. Univers enciclopedic, București, 2002.

Cartea înțelepciunii lui Solomon, tr. Alexandru Anghel, Ed. Herald, București, 2006.

Proclus, *The Elements of Theology*, ed. a II-a, tr. E. R. Dodds, Oxford, 1963.

Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings, ed. John Dillon, Lloyd P. Gerson, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2004.

Liddell and Scott Greek-English Lexicon, Oxford, 1996.

Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology, William Smith (ed.), Boston, 1867.

Bibliografie

I. EDIȚII ȘI TRADUCERI ALE OPERELOR LUI PROCLOS

a) la *Elemente de teologie*:

Dodds, E.R. (ed./tr.), *The Elements of Theology*, ediția a II-a, Oxford: Clarendon, 1963; prima ediție, 1933.

Dillon, J., Gerson, L. P. (ed./tr.), *Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2004.

Vansteenkiste, C. (ed.), „Procli Elementatio Theologica translata a Guilelmo de Moerbeke (textus ineditus)” în *Tijdschrift voor Filosofie* 13 (1951), 263-302 și 491-531.

Boese, H. (ed.), *Proclus: Elementatio theologica, translata a Guilelmo de Morbecca* (KUL, Ancient and medieval philosophy, De Wulf-Mansion centre, Series 1, vol. 5), Leuven, Leuven University Press, 1987.

Trouillard, J. (tr.), *Proclus: Eléments de théologie* (Bibliothèque philosophique), Paris, Aubier, 1965.

Sakkales, I. (tr.) / Dodds, E.R. (ed.), *Proklou Stoicheiosis Theologike: eisagoge, scholia, metaphrase* (Philosophos Logos), Athinai: Polytypo, 1982 [traducere în greaca modernă, alăturată textului din ediția lui Dodds].

Di Stefano, E. (tr.), *Proclo: Elementi di teologia*, introd., trad. e commento di E. Di Stefano (Symbolon 12), Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1994.

Faraggiana di Sarzana, C. (tr.), *I manuali, Elementi di fisica, Elementi di teologia; I testi magico-teurgici; Marino di Neapoli, Vita di Proclo; traduzione, prefazione, note e indici* (I classici del pensiero. Sezione 1: Filosofia classica e tardo antica), ediția a II-a, Milano, Rusconi, 1999; prima ediție, 1985.

Sawa, R. - Dzielska, M. (tr.), *Prokli Elementi Teologii*, Warsowa, Akme, 2002.

Sonderegger, E. (tr.), *Proklos. Grundkurs über Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt. Text, Übersetzung, Einleitung und Kommentar* (Studies in Ancient Philosophy 5), Sankt Augustin, Academia, 2004.

Zurbrügg, I. (tr.), *Proklos: Elemente der Theologie* (Philosophie im Kontext. Interdisziplinäre Studien 10), Remscheid, Gardez, 2004.

b) la celelalte opere:

In Platonis rem publicam commentarii

Kroll, W. (ed.), *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vol. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner, 1899 – 1901; reed. Amsterdam, Hakkert, 1965.

Festugière, A.-J. (tr.), *Proclus: Commentaire sur la république*, 3 vol., (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris: Vrin, 1970.

Abbate, M. (tr.), *Proclo: Commento alla Repubblica, Dissertazioni I, III, IV, V. Traduzione, introduzione, commento e appendici*, Padua: Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pavia, 1995.

Abbate, M. (tr.), *Proclo: Commento alla Repubblica di Platone. Testo greco a fronte* (Il pensiero occidentale), Milano, Bompiani, 2004.

Buzasi, G., „Comentariul lui Proclus la analogia soarelui a lui Platon (*In Rempublicam*, eseul XI), cu o traducere adaptată a analogiei lui Platon (*Republica* VI 504c9 - 509d4)”, Lautner, P. (ed.) *Pogány teológia 1* [Teologie păgână 1], Budapesta, Kairosz, 2004, 65-121.

Hypotyposis astronomicarum positionum

Manitius, C. (ed./tr.), *Procli Diadochi hypotyposis astronomicarum positionum* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner, 1909; reed. Stuttgart, 1974.

Epigramma funerarium Procli

Anthologia Graeca VII, 341 in Beckby, H. (ed.), *Anthologia Graeca*, 4 vol., ediția a II-a, München, Heimeran, 1965-1968.

Theologia Platonica

Dillon, J., Gerson, L. P. (ed./tr.), *Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2004.

Portus, A. (ed.), *Procli Successoris Platonici in Platonis Theologiam Libri Sex, accessit Marini Neapolitani libellus de Vita Procli, item Conclusiones LV secundum Proclum*, Hamburg, 1618; reed. Frankfurt am Main, Minerva, 1960.

Saffrey, H.D. / Westerink, L.G. (edd./tr.), *Proclus: Théologie platonicienne*, 6 vol. (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997.

Taylor, T. (tr.), *Proclus: Platonic theology* (Great works of philosophy series), Kew Gardens (N.Y.), Selene Books, 1995, reed. a primei ediții din 1816.

Taylor, T. (tr.) / Harris, R.B., *Proclus: The Platonic theology*, cărțile I-III (Great works of philosophy series 1), Texas, Selene Books El Paso, 1988; reed. a primei ediții din 1816.

Turolla, E. (transl.), *Procli: La teologia platonica* (Filosofi antichi e medievali), Bari, Laterza, 1957.

Institutio physica

Ritzenfeld, A. (ed./tr.), *Procli Diadochi Lycii institutio physica* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner, 1912.

Boese, H., *Die mittelalterliche Übersetzung der Stoicheiosis phusike des Proclus* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für griechisch-römische Altertumskunde, Veröffentlichungen 6), Berlin, Akademie Verlag, 1958.

Faraggiana di Sarzana, C. (tr.), *I manuali, Elementi di fisica, Elementi di teologia; I testi magico-teurgici; Marino di Neapoli, Vita di Proclo; traduzione, prefazione, note e indici* (I classici del pensiero. Sezione 1: Filosofia classica e tardo antica), ed. a II-a, Milano, Rusconi, 1999; prima ediție, 1985.

In Platonis Alcibiadem I

Cousin, V. (ed.), *Procli philosophi Platonici opera inedita*, ed. a II-a, Paris, 1864; prima ediție, 1820-1827; reed. într-un singur volum, Frankfurt am Main, Minerva, 1962.

Segonds, A.-P. (ed./tr.), *Proclus: Sur le premier Alcibiade de Platon*, 2 vol. (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986.

Westerink, L.G. (ed.), *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*, Amsterdam, North-Holland, 1954, 1-158.

O'Neill, W. (tr.), *Proclus: Alcibiades I*, ediția a II-a, Haga, Martinus Nijhoff, 1971; prima ediție, 1964.

In Platonis Parmenidem

Cousin, V. (ed.), *Procli philosophi Platonici opera inedita*, ediția a II-a, Paris, 1864; prima ediție, 1820-1827; reed. Comentariului la

Parmenide de Platon, Hildesheim, Olms 1961 și 2002; reed. întregii opere, Frankfurt am Main: Minerva 1962.

Steel, C. (ed.), *Proclus: commentaire sur le Parménide de Platon, Traduction de Guillaume de Moerbeke* (KUL, Ancient and medieval philosophy, De Wulf-Mansion centre, Series 1, vol. 3-4), Leuven, Leuven University press, 1982/1985.

Steel, C. / Rumbach, F., "The final section of Proclus' commentary on the Parmenides. A Greek retroversion of the Latin translation", cu o traducere în engleză de D. G. MacIsaac, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 7 (1997), 211-267.

Morrow, G.R. / Dillon, J.M. (tr.), *Proclus' commentary on Plato's Parmenides*, with introduction and notes by J. M. Dillon, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1987.

Dillon, J., Gerson, L. P. (ed./tr.), *Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2004.

Bartholomai, R., *Proklos: Kommentar zu Platons Parmenides 141E-142A*, eingeleitet, übersetzt und erläutert (Texte zur Philosophie 8), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001; prima ediție, 1990.

In Platonis Cratylum commentaria

Pasquali, G. (ed.), *Proclus Diadochus in Platonis Cratylum commentaria* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner, 1908; reed. Stuttgart, Teubner, 1994.

Romano, F. (tr.), *Lezioni sul Cratilo di Platone, introduzione, traduzione e commento* (Symbolon 7), Roma, Bretschneider, 1989.

Alvarez Hoz, J.M. / Gabilondo Pujol, A. / García Ruiz, J.M. (tr.), *Proclo: Lecturas del 'Cratilo' de Platón* (Akal/Clásica 60), Tres Cantos (Madrid), Akal, 1999.

In Platonis Timaeum commentaria

Diehl, E. (ed.), *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner, 1903-1906; reed. Amsterdam, Hakkert, 1965.

Taylor, T. (tr.), *Proclus: Proclus' Commentary on the Timaeus of Plato* (The Thomas Taylor series 15-16), Prometheus Trust, 1998.

Dillon, J., Gerson, L. P. (ed./tr.), *Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2004.

Festugière, A.-J. (tr.), *Commentaire sur le Timée*, 5 vol. (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1966-1968.

In primum Euclidis elementorum librum commentarii

Friedlein, G. (ed.), *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner, 1873; reed. Hildesheim, Olms, 1967.

Schönberger, P.L. / Steck, M. (tr.), *Proklus Diadochus: Kommentar zum ersten Buch von Euklids 'Elementen'*, s. n. Halle (Saale), 1945.

Ver Eecke, P. (tr.), *Proclus de Lycie: Les commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide, avec une introduction et des notes* (Collection de travaux de l'Académie internationale d'histoire des sciences 1), Bruges, Desclée De Brouwer, 1948.

Morrow, G.R. (tr.), *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, translated with introduction and notes, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1970; reed. 1992, cu un nou Cuvânt înainte de I. Mueller.

Dillon, J., Gerson, L. P. (ed./tr.), *Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2004.

Timpanaro Cardini, M. (tr.), *Proclo: Commento al I libro degli elementi di Euclide*, introduzione, traduzione e note, Pisa, Giardini, 1978.

Chitchaline, I. A., *Procli Diadochi in Primum Euclidis Elementorum Librum Commentaria Prologus*, (Prokl. Kommentarij k pervoj knige Nacal Evklida Vvedenie), Moscova, Greko-latinskij kabinet, 1994.

Tria opuscula

Cousin, V. (ed.), *Procli philosophi Platonici opera inedita*, ediția a II-a, Paris, 1864; prima ediție, 1820-1827; reed. Comentariului la *Parmenide* de Platon, Hildesheim, Olms 1961 și 2002; reed. întregii opere, Frankfurt am Main: Minerva 1962.

Boese, H. (ed.), *Procli Diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo) Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 1), Berlin, de Gruyter, 1960.

Montoneri, L. (tr.), *La provvidenza e la libertà dell' uomo* (Universale Laterza 689), Bari, Laterza e Figli, 1986.

Paparella, F. D. (tr.), *Proclo. Provvidenza, libertà, male* (Il pensiero occidentale), Milano, Bompiani, 2004.

De decem dubitationibus circa providentiam

Isaac, D. (ed. / transl.), *Proclus: Trois études sur la providence, I. Dix problèmes concernant la providence* (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1977.

Taylor, T. (tr.), *Proclus the Neoplatonic Philosopher: Ten Doubts Concerning Providence and a Solution of those Doubts and On the Subsistence of Evil*, translated into English from their Latin Version by William of Moerbeke, Chicago, Ares Publishers, 1980, reed.; prima ediție, 1833.

Feldbusch, K. (transl.), *Proklos Diadochos: Zehn Aporien über die Vorsehung, Frage 1-5 (§§ 1-31)*, übersetzt und erklärt, Inaugural-Dissertation Köln (1971), 1972.

Böhme, I. (tr.), *Proklos Diadochos. Zehn Aporien über die Vorsehung. Frage 6-10 (§§ 32-66)*, übersetzt und erklärt, Inaugural-Dissertation Köln, 1975.

De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum

Isaac, D. (ed./tr.), *Proclus: Trois études sur la providence, II. Providence, fatalité, liberté* (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1979.

Borger, Th. (tr.), *Proklos Diadochos: Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros, den Ingenieur (Mechaniker)*, §§ 1-32, übersetzt und erklärt, Inaugural-Dissertation Köln, 1971.

Erler, M. / Borger, Th. (tr.), *Proklos Diadochos: Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros, den Ingenieur (Mechaniker)*, (Beiträge zur klassischen Philologie 121), Meisenheim am Glan, Hain, 1978.

De malorum subsistentia

Pera, C. (ed.), *S. Thomae Aquinatis in librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Torino / Roma, 1950, Appendix: 378-398.

Elorduy E. (tr.), *Ammonio Sakkas I: La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita*, Burgos: Sociedad internacional Francisco Suarez, 1959, 50-203.

Isaac, D. (ed.) / Steel C., *Proclus: Trois études sur la providence, III. De l'existence du mal*, avec une note additionnelle par C. Steel (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Taylor, T. (tr.), *Proclus the Neoplatonic Philosopher: Ten Doubts Concerning Providence and a Solution of those Doubts and On the*
212

Subsistence of Evil, translated into English from their Latin Version by William of Moerbeke, Chicago, Ares Publishers, 1980, reed.; prima ediție, 1833.

Dillon, J., Gerson, L. P. (ed./tr.), *Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2004.

Erler, M. (tr.), *Über die Existenz des Bösen* (Beiträge zur klassischen Philologie 102), Meisenheim am Glan, Hain, 1978.

Opsomer, J. / Steel, C. (tr.), *Proclus: On the Existence of Evils* (The Greek commentators on Aristotle 50), London, Duckworth, 2003.

Hymni, Hymnorum fragmenta and Epigrammata

Vogt, E. (ed.), *Procli hymni accedunt hymnorum fragmenta; epigrammata, scholia, fontium et locorum similium apparatus, indices*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1957.

Giordano, D. (tr.), *Proclo: Inni*, Firenze, 1957.

Meunier, M. (tr.), *Hymnes philosophiques (Aristote; Cléanthe; Proclus)*, Paris, Artisan du livre, 1935.

Guthrie, K. S. (tr.), *The Life of Proclus or Concerning Happiness. Being the Biographical Account of an Ancient Greek Philosopher Who Was Innately Loved by the Gods*, by Marinus of Samaria, Grand Rapids (Mich.), Phanes, 1986.

Saffrey, H. D. (tr.), *Hymnes et prières*, Paris, Arfuyen, 1994.

Lebiez, M. (tr.), *Eloge d'un philosophe resté païen* (L'ouverture philosophique), Paris/Montréal: L'Harmattan, 1998, 65-76 și 153-167.

Van Den Berg, R. M. (tr.), *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden/ Boston/ Köln, Brill, 2001.

Alvarez Hoz, J. M. / García Ruiz, J. M. (tr.), *Proclo: Himnos y epigramas*, traducción, introducción y notas (La cizaña baja al ágora 18), Donostia, Iralka, 2003.

De sacrificio et magia

Bidez, J. (ed.), *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. 6, Bruxelles, Lamertin, 1928, 148-151.

Bidez, J. (ed.), "Proclus: Peri tes hieratikes teknes", *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 4 (1936), 85-100.

Festugière, A.-J. (tr.), *La Révélation d'Hermès Trismégiste, I: L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, Librairie Lecoffre, 1944, 134-136; reed. Paris, Les Belles Lettes, 1989.

Faraggiana di Sarzana, C. (tr.), *I manuali, Elementi di fisica, Elementi di teologia; I testi magico-teurgici; Marino di Neapoli, Vita di*

Proclo; traduzione, prefazione, note e indici (I classici del pensiero. Sezione 1: Filosofia classica e tardo antica), 2nd edition, Milano, Rusconi, 1999; prima ediție, 1985.

Excerpta e Platonica Procli theologia

Cousin, V. (ed.), *Procli philosophi Platonici opera inedita*, ediția a II-a, Paris, 1864; prima ediție, 1820-1827; reed. Comentariului la *Parmenide* de Platon, Hildesheim, Olms 1961 și 2002; reed. întregii opere, Frankfurt am Main: Minerva 1962.

Eclogae de philosophia Chaldaica / Oracula chaldaica

Jahn, A. (ed.), *Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica sive de doctrina oraculorum chaldaicorum, accedit hymnus in deum Platonius, vulgo S. Gregorio Nazianzeno adscriptus, nunc Proclo Platonico vindicatus*, Halis Saxonum, 1891; reed. Bruxelles, Culture et civilisation, 1969.

des Places, É. (ed./tr.), *Oracles chaldaïques*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Neuville, S. / Johnson, T.M. / Godwin, J. (tr.), *The exhortation to philosophy, including the letters of Iamblichus and Proclus' commentary on the Chaldean Oracles*, Grand Rapids (Mich.), Phanes, 1988.

Majercik, R. (transl.), *The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary* (Studies in Greek and Roman Religion 5), Leiden, Brill, 1989.

García Bazán, F. (tr.), *Oráculos Caldeos. Con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico / Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios, introducciones, traducciones y notas* (Biblioteca Clásica Gredos 153), Madrid, Editorial Gredos, 1991.

Tonelli, A. (tr.), *Oracoli Caldaici* (Bur Classici Greci e Latini), Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1995; reed. 2002.

Mead, G. R. S. (tr.), *The Chaldaean Oracles*, London, 1908¹.

Paraphrasis Ptolemaei Tetrabiblou

Allatius, L. (ed.), *Procli diadochi Paraphrasis in Ptolemaei libros IV sive De siderum affectionibus*, Leiden, 1635.

Ashmand, J. M. (tr.), *Ptolemy's Tetrabiblos or Quadripartite: Being Four Books on the Influence of the Stars*, newly translated from the

¹ Ver. rom., *Oracolele caldeene, fragmente si comentarii*, tr. Alexandru Anghel, Ed. Herald, București, 2006 – n. ed.

Greek Paraphrase of Proclus, with a Preface, Explanatory Notes, and an Appendix, London, 1822; reed. ca Suppliment la „Coming events“, Glasgow, 1896.

Chrestomathia

Severyns, A. (ed.), *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, vol. 4, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

Allen, T. W. (ed.), *Homeri opera*, vol. 5, Oxford, Clarendon Press, 1912, 99-102; reed. 1969 etc.

Sphaera

Brainbridge, J. (ed.), *Procli sphaera. Ptolemaei de hypothesis planetarum liber singularis*, London, 1621.

Prolegomena et scholia in Hesiodi Opera et dies

Gainsford, T. (ed.), *Poetae minores Graeci*, vol. 2: *Scholia ad Hesiodum*, Leipzig, Kühn, 1823.

Pertusi, A. (ed.), *Scholia vetera in Hesiodi Opera et dies*, Milano, Vita e Pensiero, 1955.

Characteres epistolici

Foerster, R. (ed.), *Libanii Opera*, vol. 9: *Libanii qui feruntur characteres epistolici, Prolegomena ad epistulas*, imprimendum curavit E. Richtsteig, Stuttgart, Teubner, 1927; reed. Hildesheim, Olms, 1963.

Epigramma demonstrativum

Anthologiae Graecae Appendix III, 166 in Cougny E. (ed.), *Epigrammatum anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova*, vol. 3, Paris, Didot, 1890.

In Aureos versus Pythagorae

Linley, N., *IBN AT-TAYYIB: Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses*, Arabic Text and translation (Arethusa Monographs 10), Buffalo (New York), Department of Classics – State University of New York at Buffalo, 1984.

De tribus Platonis argumentis de immortalitate

Westerink, L. G., "Proclus on Plato's three Proofs of Immortality" in *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden*

aan Prof. dr. E. de Strycker, Antwerpen / Utrecht, De Nederlandsche Boekhandel, 1973, 296-306.

De aeternitate mundi

Rabe, H. (ed.), *Ioannes Philoponus: De aeternitate mundi contra Proclum*, Leipzig, Teubner, 1899; reed. Hildesheim, Olms, 1963.

Baltes, M. (tr.), *Die Weltenstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Teil II: Proklos (Philosophia Antiqua, 35), Leiden, Brill, 1978, 134-164.

Lang, H.S. / Macro, A.D. / McGinnis, J., *Proclus: On the Eternity of the world (de Aeternitate mundi)*, Greek text with introduction, translation and commententary by H. S. Lang and A. D. Macro, argument I translated from the Arabic by J. McGinnis, Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, 2001.

Fragmenta

Taylor, T. (tr.), *Fragments of the lost writings of Proclus* (Great works of philosophy series 5), Lawrence Kansas, Selene Books, 1987.

Marini Proclus sive De felicitate

Masullo, R. (ed./tr.), *Marino di Neapoli. Vita di Proclo. Testo critico, introduzione, traduzione e commenario* (Speculum, contributi di Filologia Classica, collana diretta da A. Garzya), Napoli, D'Auria Editore, 1985.

Saffrey, H.D./Segonds, A.-P. (edd./tr.), *Proclus ou Sur le bonheur, avec la collaboration de Concetta Luna* (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Noë, A. R. (tr.), *Die Proklosbiographie des Marinos*, Diss. Heidelberg 1938.

Orth, E. (tr.), *Proklos, Liber de causis. Marinos, Leben des Proklos* (Humanistische Philosophie 2), Rom 1938, 109-151.

Rosán, L.J. (tr.), *The Philosophy of Proclus: The final phase of Ancient Thought*, Diss., New York, 1949, 11-35.

Oikonomides, Al.N. (tr.), *Marinos of Neapolis: the extant works or the Life of Proclus and the commentary on the Dedomena of Euclid*, Greek text with facing (English or French) translation, *Testimonia de vita Marini*, an introduction and bibliography, Chicago, Ares Publishers, 1977.

Faraggiana di Sarzana, C. (tr.), *I manuali, Elementi di fisica, Elementi di teologia; I testi magico-teurgici; Marino di Neapoli, Vita di*

Proclo; traduzione, prefazione, note e indici (I classici del pensiero. Sezione 1: Filosofia classica e tardo antica), ediția a II-a, Milano, Rusconi, 1999; prima ediție, 1985.

Guthrie, K. S. (tr.), *The Life of Proclus or Concerning Happiness. Being the Biographical Account of an Ancient Greek Philosopher Who Was Innately Loved by the Gods*, by Marinus of Samaria, Grand Rapids (Mich.), Phanes, 1986.

Lebiez, M. (tr.), *Eloge d'un philosophe resté païen (L'ouverture philosophique)*, Paris Montréal, L'Harmattan, 1998, 27-62 și 79-152.

Álvarez Hoz, J. M. / García Ruiz, J. M. (tr.), *Marino de Neápolis: Proclo o De la felicidad*, traducción, introducción y notas (La cizaña baja al ágora 12), Irún, Iralka, 1999.

Edwards, M. (tr.), *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000, 58-115.

II. CĂRȚI ȘI ARTICOLE

Rosan, J., *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York, Cosmos, 1949.

Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Philosophische Abhandlungen 24), Frankfurt a. Main, Klostermann, 1965.

Dillon, J., *The golden chain: studies in the development of Platonism and Christianity* (Variorum collected studies series 333), Aldershot, Variorum Reprints, 1990.

Dörrie, H., *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 2: Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990.

Lloyd, A. C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford: Clarendon, 1990.

Anapolitanos, D. A. and Demis, A. K., *Proclus on the Similarity and the Many*, *Phil Inq* 13, 1991, 53-61.

Christidis, D. A., *Proklos Diadochos kai Michail Italikos*, *EEThess (philol)* 1, 1991, 165-172.

D'Ancona, C., *Primo Principio e mondo intelligibile nella metafisica di Proclo: problemi e soluzioni*, *Elenchos* 12, 1991, 271-302.

1991.10 — De Rijk, L. M., *Two Short Questions on Proclean Metaphysics in Paris*. B.N. lat. 16.096, *Vivarium* 29, 1991, 1-12.

Dillon, J., *Philosophy and Theology in Proclus. Some remarks on the "Philosophical" and "Theological" modes of exegesis in Proclus' Platonic Commentaries*, in: *From Augustine to Eriugena*.

Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara, ed. by F.X. Martin and J.A. Richmond, Washington, Catholic University of America Press, 1991, 66-76.

Gregory, J., *The Neoplatonists: A reader*, London-New York: Routledge, 1991.

Guérard, C., Les citations du Sophiste dans les oeuvres de Proclus: Liste complète pour les *Tria Opuscula*, l'*In Alcibiadem*, l'*In Parmenidem*, les cinq premiers livres de la *Theologie platonicienne* et l'*In Cratylum*, in: [1991.01], 495-508.

Plass, P., *Proclus in Timaeum* III.13.16-29 D, *RhM* 134, 1991, 192-195.

On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy, ed. E. P. Bos și P. A. Meijer (*Philosophia antiqua* 53), Leiden-Köln-New York, Brill, 1992.

D'Ancona Costa, C., La doctrine de la création "mediante intelligentia" dans le *Liber de causis* et dans ses sources, *RSPH* 76, 1992, 209-233.

D'Ancona, C., Proclo: Enadi e ARCHAI nell'ordine sovrassensibile, *RSF* 47, 1992, 265-294.

Glasner, R., Proclus' Commentary on Euclid's Definitions I, 3 and I, 6, *Hermes* 120, 1992, 320-333.

Glasner, R., The problem of beginning, middle and end in Proclus' Commentary on Plato's *Parmenides* 137 d, *Hermes* 120, 1992, 194-204.

Ritacco de Gayoso, G. L., A propósito del Demiurgo en Proclo, (In *Timaeum* I 205-458 Diehl), *Méthexis* 5, 1992, 145-156.

Ritoré Ponce, J., La refutación de Hermógenes en el *Crátilo* a la luz de los escolios de Proclo, *Habis* 23, 1992, 263-270.

Blumenthal, H.J., *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism* (*Variorum collected studies series* 426), Aldershot, Variorum, 1993.

Marler, J.C., Proclus on causal reasoning. I Alcibiades and the doctrine of anamnesis, *JNStud* I/2, 1993, 3-35.

Plass, P., The Metaphysical Aspect of Tenses in Proclus, *IPQ* 33, 1993, 143-151.

Todd, R.B., The manuscripts of the Pseudo-Proclan *Sphaera*, *RHT* 23, 1993, 57-71.

Alexidse, L., "Das Kapitel 129 der "Elemente der Theologie" des Proklos bei Ioane Petrizi, *Georgica* 17, 1994, 47-53.

Perl, E., Hierarchy and participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism, *ACPhQ* 68, 1994, 15-30.

Ritoré Ponce, J., *Análisis del comentario de Proclo al Cratilo de Platón: (la teoría del nombre: estudio de los escolios I-LXIII, pp. 1-28 Pasquali)* (Tesis doctorales/Universidad de Cádiz), Cádiz: Universidad de Cádiz, Secretariado de Publicaciones, 1994.

Schrenk, L.P., *Proclus on corporeal space*, AGPh 76, 1994, 151-167.

Steel, C., *UPARXIS chez Proclus*, in: *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli studi di Catania*, 1-3 ottobre 1992, a cura di F. Romano e D. P. Taormina (*Lessico intellettuale europeo* 64), Firenze, Olschki, 1994, 79-100.

Terezis, C., *The Metaphysical Foundation of Gnosiology in Neoplatonic Proclus (412-485)*, Phil Inq 16, 1994, 62-73.

Charles-Saget, A., *De la structure du don chez Proclus et Denys*, Diotima 23, 1995, 77-80.

1995.06 — D'Ancona, C., *Recherches sur le Liber de Causis (Etudes de philosophie médiévale 72)*, Paris: Vrin, 1995.

Ritter, A.M., *Proclus christianizans? Zur geistesgeschichtlichen Verortung des Dionysius Ps.-Aeropagita*, in: *Panchaia: Festschrift für Klaus Thraede*, hrsg. von M. Wacht (*Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband* 22), Münster: Aschendorff, 1995, 169-181.

Sheppard, A., *Phantasia and analogia in Proclus*, in: *Ethics and rhetoric: classical essays for Donald Russell on his seventy-fifth birthday*, ed. by D. Innes, Oxford, Clarendon, 1995, 343-351.

Terezis, C., *Formes métaphysiques et êtres empiriques selon Proclus*, Diotima 23, 1995, 162-164.

Terezis, C., *La critique de Nicolas de Méthone à la théorie de Proclus concernant le schéma manence-procession-conversion*, Byzantion 65, 1995, 455-466.

Wallis, R. T., *Neoplatonism*, Cuvânt înainte de L. P. Gerson, Indianapolis²: Hackett, 1995.

Saffrey, H.D., *Fonction divine de la DUNAMIS dans la théologie proclienne*, in: [1996.01], 107-120, reprinted in: [2000.61], 159-168.

Siorvanes, L., *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven: Yale University Press, 1996.

Van Den Berg, R.M., *Proclus' gebeden voor gezondheid*, Lampas 29, 1996, 155-169.

Bussanich, J., *Non-Discursive thought in Plotinus and Proclus*, DSTradF 8, 1997, 190-210.

Kwasniewski, P.A., *The Metaphysics of Providential Causality in the STOICHEIOSIS THEOLOGIKE of Proclus*, JNStud V/2, 1997, 3-28.

Moutsopoulos, E., *The participability of the One through the Henads in Proclus' Platonic theology*, in: *Henologische Perspektiven*, II. Zu Ehren Egil A. Wyllers. Internationales Henologie-Symposium an der Norwegischen Akademie der Wissenschaften in Oslo, hrsg. von T. Frost (*Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte* 69), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, 83-93.

Steel and F. Rumbach, C., *The Final Section of Proclus' Commentary on the Parmenides: A Greek Retroversion of the Latin Translation, with an English translation by G. MacIsaac*, DStradF 8, 1997, 210-267.

Steel, C., *Conversion vers soi et constitution de soi selon Proclus*, in: *Retour, repentir et constitution de soi*, éd. par A. Charles-Saget (*Problèmes et controverses*), Paris, Vrin, 1998, 161-175.

Moutsopoulos, E., *La noción de areté en el Comentario de Proclo sobre el Primer Alcibiades de Platón*, *Arete. Revista de filosofía* 11, 1999, 281-289.

Brisson, L., *Le commentaire comme prière destinée à assurer le salut de l'âme: la place et le rôle des Oracles Chaldaïques dans le Commentaire sur le Timée de Platon par Proclus*, in: *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999)*, éd. par M.-O. Goulet-Cazé (*Bibliothèque d'histoire de la philosophie, N.S.*), Paris, Vrin, 2000.

MacIsaac, D.G., *Phantasia Between Soul and Body in Proclus' Euclid Commentary*, *Dionysius* 19, 2001, 125-136.

Opsomer, J., *Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. subs. 30-7)*, *Phronesis* 46, 2001, 154-188.

Brisson, L., *La figure du Kronos orphique chez Proclus. De l'orphisme au neoplatonisme, sur l'origine de l'être humain*, *RHR* 219, 2002, 435-458.

Cuprins

Cuvânt introductiv	5
Viața lui Proclus.....	5
Influența.....	10
Opera lui Proclus.....	14

ELEMENTE DE TEOLOGIE

Despre Unu	23
Despre producerea cauzelor și efectelor	29
Despre Binele Prim, care este numit Binele în sine.....	30
Despre cel suficient prin sine.....	31
Despre Cază.....	33
Despre cauza nemișcată și cauza mișcată prin sine.....	36
Despre esența incorporeală; particularitatea sa.	37
Intelectul nu este Cauza Primă.....	43
Despre neparticipat.....	46
Despre ceea ce este desăvârșit	48
Despre cel ce produce	50
Despre ceea ce este perpetuu.....	65
Despre eternitate și naturile eterne	68
Despre providență.....	112

Despre Intellect	141
Despre suflet	158
<i>Note suplimentare</i>	181
<i>Bibliografie auxiliară</i>	206
<i>Bibliografie</i>	207

EDITURA  HERALD

O.P. 10 – C.P. 33

București – Sector II

Tel/637.30.30; Tel/Fax 637.38.38

e-mail: office@edituraherald.ro

www.edituraherald.ro

Comanda 42/2006

Coli tipar: 14 Format 16/54 x 84

.

Tiparul executat la **S.C. LUMINA TIPO s.r.l.**

str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București

tel./fax 211.32.60; tel. 212.29.27

E-mail: office@luminatipo.com

www.luminatipo.com